Glanvill und Hume.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ROSTOCK

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

VORGELEGT

VON

Nicolaus Petrescu

aus Bukarest.

Berlin 1911.

Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke)
Linienstraße 158.

Referent:

Professor Dr. **Franz Erhardt.**

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 5—12

Erstes Kapitel:

Systematisches und unsystematisches Denken 13—20

Zweites Kapitel:

Skeptizismus als Voraussetzung und als Konsequenz des Denkens . . . . . 21—36

Drittes Kapitel:

Die Kausalität . . . . . 37—50

a) Glanvills Kausalitätskritik . . . . . 37—46

b) Humes Kausalitätskritik . . . . . 46—48

c) Schlußfolgerungen . . . . . 48—50

Viertes Kapitel:

Die Aufhebung des Skeptizismus . . . . . 51—58

Schlußbetrachtungen . . . . . 59—63

Anmerkungen . . . . . 64—68

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553620_0026

Einleitung.

In England ist der Skeptizismus im XVII. Jahrhundert auf eine eigentümliche Weise durch Joseph Glanvill vertreten worden. Nicht als einer Methode des Denkens, wie Descartes, sondern vielmehr als eines Arguments für eine religiöse Gesinnung bedient sich Glanvill des Skeptizismus. Seine Skepsis soll die Unzulänglichkeit und das „Nichts-wissen-Können" der Wissenschaft beweisen, um die Religion gegen jeden Angriff zu sichern. Aus dieser Absicht läßt sich ersehen, daß Glanvill bei seinem Skeptizismus den Glauben zum Zwecke hat. Der Weg, auf dem er den Zweifel zu rechtfertigen versucht, ist kein wissenschaftlicher, sondern ein populärer. Er stellt Behauptungen auf, führt willkürlich herausgegriffene Beispiele ins Feld, ohne einen eigentlichen Beweis zu liefern. Die Gründe seiner Argumentation sind unzureichend, sie beweisen nicht, sie behaupten nur, und die Grundüberzeugung seiner Lehre, daß der menschliche Intellekt beschränkt und keiner eigentlichen Wissenschaft fähig sei, erlangt keine Begründung. Mit diesem Verfahren ist der Skeptizismus Glanvills negativ und unkritisch, wie es sich im folgenden deutlich zeigen wird.

Einer von denjenigen Denkern der neuern Philosophie, die den Skeptizismus in einem positiven

Sinne vertreten haben, ist David Hume. Die Ansicht, daß er einer voller Skeptiker im pyrrhonischen Sinne ist, läßt sich heute nicht mehr aufrecht erhalten. Wenn die Konsequenzen seiner Lehre zum Skeptizismus führten, so ist dabei nicht zu vergessen, daß ihre Grundtendenz eine andere war. Seine Kritik wollte nicht die Wissenschaft, sondern die alte Metaphysik mit ihren Vorurteilen zerstört wissen. — Die Philosophie in England hatte sich seit Bacon allen übertriebenen Vernunftspekulationen gegenüber kritisch und skeptisch verhalten. Der dogmatische Rationalismus konnte für den englischen Empirismus kein eigentliches Problem bilden; er galt stets als ein durch die Wissenschaft überwundenes Vorurteil. Jede Prüfung oder Kritik der Erkenntnis wurde vom empiristischen Standpunkte aus geführt. Die Philosophie sollte ihre Aufgabe, die wissenschaftlichen Erkenntnisse zur einheitlichen Zusammenfassung zu bringen, nur auf dem Wege des Empirismus lösen. Als eine Konsequenz dieses empiristischen Gesichtspunktes ist der Skeptizismus der englischen Erfahrungsphilosophie zu betrachten. Bacon war zu dilettantisch verfahren, um zu einem solchen Resultat gelangen zu können. Bei Locke läßt sich zum ersten Male jene Konsequenz wahrnehmen, indem er ein eigentliches Wissen auf dem Gebiete der Tatsachen leugnete. Berkeleys Idealismus mußte dieselbe Konsequenz nach sich ziehen, und Humes Wort, daß er die „beste Anweisung zum Skeptizismus“ sei, ist in diesem Sinne zu verstehen. Was Bacon, Locke und Berkeley gelehrt hatten, das nahm Hume wieder auf und entwickelte eine Lehre, die, weil sie konsequenter und rücksichtsloser durchgeführt war, in ihren Resultaten skeptischer wurde als diejenige seiner Vorgänger.

Von einem Skeptizismus im Humeschen Sinne kann bei Glanvill nicht die Rede sein. Auch darf dieser Denker nicht als ein unmittelbarer Vorgänger Humes angesehen werden. Denn seine skeptischen Ansichten in bezug auf das menschliche Wissen sind viel mehr aus einer religiösen Überzeugung als aus der Kritik der Erkenntnis entsprungen. Bei Hume ist der Skeptizismus eine Konsequenz und eine Methode des Denkens, bei Glanvill ist er dagegen eine unbewiesene Voraussetzung und ein Argument für die Religion. Daher kann eine Parallele im eigentlichen Sinne zwischen den Lehren beider Denker nicht entwickelt werden. Doch lassen sich in einem Punkte die Gedanken ihres Skeptizismus miteinander vergleichen, nämlich in dem Zweifel an der Möglichkeit einer kausalen Erklärung der Dinge durch die Wissenschaft. Glanvill berührt alle diejenigen Momente, welche in bezug auf die logische Unbegreiflichkeit des Kausalzusammenhanges durch Hume zum Hauptproblem der Erkenntniskritik gemacht wurden. Und noch von einem anderen Gesichtspunkte könnte man den Skeptizismus beider Denker gegeneinander abwägen. Es ist in der Tat in ihren Lehren ein gemeinsamer Punkt zu finden, wo der Skeptizismus sich von selber aufhebt, obschon diese Beseitigung der Skepsis bei jedem auf einem ganz verschiedenen Wege und nicht aus gemeinsamen Gründen geschieht. In diesem Sinne wollen wir versuchen zu zeigen einerseits, daß verschiedene Ausgangspunkte auf verschiedenen Wegen zu dem nämlichen Resultat führen können, wie dies mit Glanvill und Hume der Fall zu sein scheint, andererseits, inwieweit wir berechtigt sind anzunehmen, daß zwischen diesen beiden Denkern in ihren skeptischen Ansichten in bezug auf die Wissenschaft und die Kausalität eine

Übereinstimmung oder vielmehr eine Ähnlichkeit besteht.

Die vorliegende Arbeit wird auf die Gedanken Glanvills das Hauptgewicht zu legen haben. Ihr Titel läßt sich aber nur dadurch rechtfertigen, daß sie besonders auf denjenigen Punkt hinweist, wo die beiden Denker, vom historischen und sachlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, in einem näheren Verhältnis zueinander zu stehen scheinen. Wenn sich ergeben wird, daß ein solches Verhältnis weder in historischer noch in sachlicher Beziehung vorhanden ist, ja daß historisch genommen beide Männer überhaupt nichts miteinander zu tun haben, so war die Gegenüberstellung zweier so grundverschiedener Denkarten in diesem Falle doch berechtigt. Denn in denjenigen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie, wo einige Zeilen oder Worte über Glanvill zu lesen sind, findet man meistens die Ansicht, daß dieser Denker in bezug auf die Kausalität ein „Vorgänger" Humes ist. Diese Ansicht hat nirgends eine ausführliche Begründung gefunden und bedarf daher in diesem Sinne einer Untersuchung. Und wenn auch das Ergebnis dieser Untersuchung das Gegenteil jener Ansicht erweisen wird, so kann Glanvill mit Hume doch noch aus einem andern Grunde zusammen behandelt werden: auf diese Weise kann der Unterschied zwischen den beiden Denkern besser hervortreten und somit der Name Glanvills demjenigen Humes in ganz anderer Hinsicht gegenübergestellt werden, als es bisher geschehen ist.

Glanvills Lebenszeit umfaßt vierundvierzig Jahre und reicht vom Jahre 1636 bis zum Jahre 1680[1]).

---

[1]) Wir entnehmen die biographischen Notizen teils aus Anthony a Woods „Athenae Oxonienses" (New ed. by Bliss

Er war in Playmouth geboren und stammte aus einer alten Familie[2]). Von seiner Jugendzeit bis zum 16. Lebensjahre ist nichts bekannt. Am 2. April 1652 ließ er sich im Exter College, Oxford, immatrikulieren, am 11. Oktober 1655 bestand er das sogenannte „Bachelorship of art" (B. A.), und am 29. Juni 1658, d. h. an demselben Tage wie Locke[3]), erwarb er sich im Lincoln College seinen akademischen Grad (M. A.). Zunächst war Samuel Conant[4]) ein bekannter Gelehrter in Oxford, Glanvills Lehrer. John Willkins und Wallis verdankte er seine weitere wissenschaftliche Bildung. Zu seinen besten Freunden während der akademischen Studienzeit gehörten Francis Willoughby und Samuel Parker, beide später Mitglieder der „Royal Society". Unmittelbar nach der Vollendung seiner Studien wurde Glanvill Kapellan des Francis Rous, Rektors von Eton College in Acton. Mit fünfundzwanzig Jahren veröffentlichte er seine erste Schrift (1661): „Vanity of Dogmatizing", wo die Grundgedanken seiner späteren Schriften sich finden. Ein Jahr später erschien anonym „Lux Orientalis"[5]), eine Schrift über die Präexistenz der Seele, wo er die Ansichten der Cambridger Platonisten vertrat. Henry More war in dieser Zeit sein bester Freund. In demselben Jahre kam Glanvill nach Frome Selwood, in

---

Lond. 1817, vol. III, p. 1244—1246), teils aus Ferris Greenslets Schrift über Glanvill (New York 1900, ch. III, p. 51—88). Vgl. die Anmerkungen I und II am Schluß der Abhandlung.

[2]) Seine Vorfahren und meistens auch seine Zeitgenossen schrieben den Namen Glanvill mit „e" (Glanville). Alle seine Schriften tragen aber den Namen „Glanvill".

[3]) Vgl. Th. Fowler: „Locke" (Lond. 1880, Ch. I, p. 9).

[4]) „Glanvill's tutor was Samuel Conant, celebrated as a stern disciplinarian in prosody and the syllogism." Greenslet: „Glanvill" (Ch. III, p. 53).

[5]) Diese Schrift ist Willoughby gewidmet.

Somersetshire, als Landprediger (Vicar). Im Jahre 1665 erscheint sein Hauptwerk: „Scepsis Scientifica", und unmittelbar danach wurde er ein Mitglied der neugegründeten (1662) „Royal Society", eine Ehre, die auf die Entwicklung seines Geistes Einfluß ausgeübt hat. 1666 wurde er Rektor der Abbey Church in Bath, wo er bis zu seinem Tode (1680, 4. November) blieb. Im Jahre 1672 war er Hofprediger des Königs Karl II. geworden[6]).

Über Glanvill ist äußerst wenig geschrieben worden. Wegen ihrer Seltenheit sind nicht immer seine sämtlichen Schriften von denjenigen berücksichtigt worden, welche sich über ihn ausgesprochen haben[7]). Das Urteil seiner Kritiker bezog sich mehr auf die weniger bedeutenden seiner Schriften als auf sein Hauptwerk, „Scepsis Scientifica", weil diese Schrift äußerst selten zu finden war[8]). Und das hat

---

[6]) Die sämtlichen Schriften Glanvills sind, nach der chronologischen Reihenfolge, am Ende dieser Abhandlung verzeichnet: Anmerkung I, S. 64—65.

[7]) So kennt Charles de Rémusat, in seiner ausführlichen Schrift „Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke" (2 Bde., Paris 1875) — nur die unbedeutendsten Werke Glanvills. In bezug auf die „Sc. Scient." bemerkt Rémusat: „. . . ce livre est très rare, et j'avoue ne le connaître que par les éloges et les citations de Hallam" (vol. II, p. 194).

[8]) Henry Hallam: „This book (Vanity of Dogmatizing), I believe, especially in the second edition (als „Sc. Scient."), is exceedingly scarce" („Introduction to the Literature of Europe, in the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries", Lond. 1837—1839, vol. IV, ch. III. Note, p. 263). Hallam betrachtet die „Sc. Scient." als die zweite Auflage der „Vanity of Dogmatizing", was nicht ganz richtig ist. Denn die beiden Schriften unterscheiden sich nicht nur durch die Form, sondern auch durch den Inhalt. Die spätere Schrift enthält eigentlich keine neuen wesentlichen Gedanken, ist aber von der früheren

nicht wenig dazu beigetragen, daß Glanvill bisher verkannt worden ist. Aber auch, wo er in bezug auf die Kausalität als „Vorgänger“ Humes erwähnt wurde, hat man sein wahres Verdienst nicht richtig zu schätzen gewußt. In der englischen philosophischen Literatur hat Dugald Stewart auf seine Kausalitätslehre hingewiesen[9]). Unter den älteren Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie, welche in diesem Sinne Glanvill erwähnen, ist dasjenige von Buhle[10])

dadurch grundverschieden, daß sie dieselben Gedanken zu begründen und zu entwickeln versucht. Auch die skeptische Stimmung erscheint hier in einer anderen Form, und der Titel „Sc. Scient.“ besagt, daß die Schrift mehr sein will als eine Polemik gegen den Dogmatismus. — Man sagt auch, daß die Ausgabe der „Sc. Scient.“, welche im Jahre 1665 erschien, durch das große Feuer in London (1666) fast vollständig zerstört wurde. Dazu W. E. H. Lecky: „History of the Rise and Influence of the spirit of Rationalism in Europe“, second ed., Lond. 1865, vol. I, ch. I. Note, p. 122. — Die Königliche Bibliothek zu Berlin hat unter den Schriften Glanvills nur „Saducismus Triumphatus“ und zwar in deutscher Übersetzung (Hamburg 1701), aufzuweisen. — Eine neue Auflage der „Sc. Scient.“ hat John Owen im Jahre 1885 (Lond.) veranstaltet. Auch diese Ausgabe ist leider vergriffen.

[9]) „The same doctrine, concerning the proper object of natural philosophy (commonly ascribed to Mr. Hume, both by his followers and his opponents), is to be found in various writers contemporary with Hobbes. It is stated, with uncommon precision and clearness, in a book entitled Scepsis Scientifica, or Confessed Ignorance ...“ (The Collected Works — ed. by Sir W. Hamilton, Edinb. 1854, vol. I, Part First, ch. II, p. 84, Note). — Über D. Stewarts Überschätzung der „Sc. Scient.“ siehe weiter Seite 60, Note.

[10]) „Unter seinen skeptischen Argumenten ist am merkwürdigsten dasjenige, was er von der Zufälligkeit des Kausalverhältnisses hernahm, die er aus eben dem Grunde folgerte, aus welchem sie späterhin von Hume hergeleitet wurde: so daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß Hume dies Argument ihm verdankte.“ („Gesch. d. neueren Philos. seit der Epoche

hervorzuheben. In der französischen philosophischen Literatur hat in demselben Sinne auf Humes „Vorgänger“ zum ersten Male Degérando[11]) hingewiesen.

Glanvills Name war in seiner Zeit und sogar nach seinem Tode auf einem anderen Gebiet sehr bekannt geworden. Nicht seine philosophischen Gedanken oder die Originalität seiner Präludien in bezug auf das Problem Humes hatten ihm diesen Ruhm verschafft, sondern die phantastischen Ansichten über die Spukgeschichten und Geistererscheinungen, für die er ebenso schwärmte wie für die Fortschritte und die Förderung der Wissenschaft. In der Geschichte der Philosophie mußte er sein Verdienst durch diese Merkwürdigkeit seines Geistes zum großen Teil einbüßen: seine Leistung auf diesem Gebiet erlangte keine Beachtung und wurde durch den Erfolg seiner Schriften über die Geister zurückgedrängt und vergessen.

---

der Wiederherstellung der Wissenschaften“, Göttingen 1801, Bd. III, 4. Abschnitt, S. 356–357.) Dasselbe, ad litteram, in dem VI. Bd. seines „Lehrbuchs d. Gesch. d. Philos.“, § 980, S. 606. — Schon vorher ist der Name Glanvills bei Brucker zu finden. Dieser erwähnt ihn nur unter den Gegnern von Hobbes: „Hist. crit Philos. a mundi incunabulis ad nostram aetatem deducta“ (Lips. 1744, Tom. IV, Pars Altera, cap. VI, § XVIII, p. 178).

[11]) „Histoire comparée des Systèmes de Philosophie“, Deuxième Partie, Paris 1847, vol. 3, ch. XVIII, p. 183.

Erstes Kapitel:

Systematisches und unsystematisches Denken.

Von einem wissenschaftlichen Ausgangspunkt kann bei Glanvills Untersuchungen nicht die Rede sein. Seine Hauptschrift[1]) enthält weder ein philosophisches System noch eine wissenschaftliche Theorie noch einen systematischen Gedankenbau sondern eine Stimmung. Diese Stimmung bildet den Grund seines Denkens und den Inhalt seiner Philosophie; sie ist zugleich sein Ausgangspunkt. Eine unüberwindbare Überzeugung liegt dieser Stimmung zu Grunde. Es ist eine religiöse Überzeugung, die das Denken unseres Philosophen bewegt.

Schon der Titel der Schrift deutet deren Absicht und Aufgabe an: „Scepsis Scientifica: oder, ein-

[1]) Unter den Schriften Glanvills, die für uns hauptsächlich in Betracht kommen, ist hier „Scepsis Scientifica“ vom Jahre 1665 hervorzuheben, indem sie den Grundstock seiner philosophischen Ansichten bildet. Seine anderen Schriften enthalten keine neuen Gedanken und sind meistens von religiösem Inhalt oder philosophisch völlig belanglos. Auch seine über Gespenster und Geistererscheinungen handelnden Schriften sind hier auszuschließen. Diese sind von Lecky gewürdigt worden (Hist. of the Rise and Influence of the spirit of Rat, 2nd ed., Lond. 1865, vol. I, ch. I, p. 120—128). Auch Greenslet in seiner Monographie über Glanvill (New York 1900) hat diesen Punkt untersucht.

gestandene Unwissenheit, der Weg zur Wissenschaft.“[2]) Es steckt schon in diesem Titel etwas Paradoxie, welche auch sonst das Denken Glanvills nicht selten durchdringt. Wissenschaftliche Skepsis soll mit eingestandenem Nichtwissen ein und dasselbe bedeuten; denn beides muß zur Wissenschaft führen. Es folgt daraus, daß die Wissenschaft eine Skepsis und ein eingestandenes Nichtwissen zur Grundlage haben muß. Nur, wer zweifelt oder seine Unwissenheit freiwillig eingesteht, kann hoffen, etwas zu wissen. Das sokratische Wort, ich weiß, daß ich nichts weiß, ist unser Wissen.

Die Unzulänglichkeit der Wissenschaft ist der Beweis der Unzulänglichkeit unserer intellektuellen Fähigkeit. Ein Skeptizismus in bezug auf unser theoretisches Wissen läßt sich deshalb rechtfertigen, weil wir nicht imstande sind, über die Grenzen unseres schwachen Verstandesvermögens hinauszukommen. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß wir mit den Skeptikern dasselbe behaupten. Denn Glanvill glaubt an die Wahrheit der Religion, ja sogar an die Fortschritte der positiven Wissenschaften; daher wird er auch nicht müde, auf die wissenschaftlichen Entdeckungen seiner Zeit hinzuweisen[3]). Seine Skepsis bezieht sich auf die Anmaßung der Wissenschaft der Religion gegenüber und will den Dogmatismus zerstört wissen. Unter Dogmatismus versteht er aber mehr jede Wissenschaft, die von sich Allwissenheit behauptet, als die Philosophie, obschon er Aristoteles oft angreift und

[2]) „Scepsis Scientifica: or, Confest Ignorance, the way to Science“, London 1665.

[3]) An diesen Stellen läßt sich ein Einfluß Bacons wahrnehmen. Glanvills Schriften enthalten sehr oft baconische Winke über die Erweiterung der Wissenschaften.

gegen seine Autorität, die er in Oxford kennen gelernt hatte, sich kritisch verhält[4]). — Glanvill wird zuletzt zeigen, daß Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glaube sich nicht widersprechen. Der Skeptizismus in bezug auf die Wissenschaft muß der Religion ein Argument liefern: das ist der Beweggrund seiner Gedanken. Eingeständnis unserer Unwissenheit oder wissenschaftliche Skepsis führt zur wahren Wissenschaft. Und diese Wissenschaft kann keine andere sein als die Religion selbst. Das will der Titel besagen, dessen richtiger Sinn erst aus dem Inhalt der Schrift klar hervortreten wird.

Jene religiöse Überzeugung, auf die wir oben hingewiesen haben, läßt sich schon in den ersten Zeilen der Schrift vernehmen. Die Argumentation geht von den Angaben der Bibel aus. Wir waren in unserem ursprünglichen Zustande weise und glücklich. Diese göttlichen Gaben haben wir mit unserer Unschuld verloren, und wir können sie nie zurückerwerben. (Sc. Scient., Ch. I, S. 1—2[5]). „. . . es ist eine miserable Tatsache, glücklich gewesen zu sein. Und

[4]) Glanvill nennt sein Unternehmen „a charge against the Philosophy of the Schools". (Sc. Scient. In dem Vorwort dieses Werkes, das der Royal Society zugeeignet ist: „An Adress to the Royal Society".) Er widmet der Aristotelischen Philosophie eine besondere, aber oberflächliche und einseitige Kritik (Sc. Scient, Ch. XVIII—XXII). Die erste seiner Schriften: „Vanity of Dogmatizing" (1661), war hauptsächlich gegen die Aristotelische Philosophie gerichtet und hatte den katholischen Priester und Aristoteliker Thomas White (Albius) bestimmt, eine Schrift („Sciri sive Sceptices et Scepticorum a jure Disputationis Exclusio", Lond. 1663) zu schreiben, wo Aristoteles verteidigt wurde. — Über Aristoteles hat Glanvill sich noch in den folgenden zwei Schriften geäußert: „Plus Ultra" (Ch. XV—XVII) und „Letters to a Friend concerning Aristotle".

[5]) Wir zitieren nach der Originalausgabe vom Jahre 1665.

ein selbst erworbenes (self contracted) Unglück ist ein doppeltes. Wäre die Glückseligkeit unserer Natur fremd gewesen, so würde unser jetziges Elend nicht vorhanden sein; erst recht nicht, wären wir nicht selbst die Urheber unseres Ruins. . . . Unsere intellektuellen und höchsten Vermögen sind die beklagenswürdige Evidenz unseres Untergangs" (Ch. II, S. 4—5[6]). Unsere intellektuelle Schwäche ist die Folge unserer Sünde. Solange wir unschuldig waren, kannten wir nichts, das uns unwissend hätte machen können. Die Sünde hat uns die Augen aufgemacht, und wir haben die Scham unserer Armut und die Nacktheit unseres Elends gesehen. Der Sündenfall aber ist unsere eigene Schuld. Das ist der Ausgangspunkt des Denkens von Glanvill. Auf diese Weise argumentiert er weiter, um die Beschränktheit unserer Natur zu beweisen und die Wissenschaft mit ihrem angeblichen Wissen zu verurteilen. Die Beweise sind aus allen Gebieten der menschlichen Erkenntnisse gewählt. Überall erweist sich die Behauptung, daß wir etwas wissen, als irrtümlich. Sowohl die Sinne als die Vernunft täuschen uns. Die evidentesten Phänomene der Naturerscheinungen, wie Bewegung, Licht, Farbe, Klang, Gravitation, sind uns unbekannt. Wenn wir einmal eine sichere Erkenntnis erlangen könnten, so wäre sie in unserer inneren Natur zu finden. Wir sind aber über uns selbst ebenso unwissend wie über die Dinge außer uns[7]). Kurz, wir wissen nichts, weil wir nichts wissen können.

[6]) „. . . our intellectual and Highest Faculties are deplorable evidence of our Ruins."

[7]) Eine charakteristische Stelle seiner philosophischen Melancholie ist in den folgenden Zeilen zu finden, welche sich durch die spielende Feinheit eines ungewöhnlichen Stiles auszeichnen: „Whatever I look upon within the amplitude of

Mit solchen Gedanken und mit solcher Argumentation vermag man nichts zu beweisen, wohl aber seiner Stimmung einen Ausdruck zu geben. Alles, was uns Glanvill sagt, erscheint daher als private Meinung. Jedermann denkt mehr oder weniger und hat seine eigene Meinung in bezug auf jede Frage, die er sich stellt. Das ist eben das gewöhnliche, unsystematische Denken, das jedem Menschen zukommt. Glanvill denkt sich die Dinge nicht anders. Er erzählt die Sachen, wie er sie sich denkt, ohne sich auf eine Begründung irgendwo einzulassen. Auch wo er sich eines triftigen Arguments bedient, erscheint sein Verfahren unreif und unwissenschaftlich. So sieht er in der Kausalitätskritik den wesentlichen Punkt der Wissenschaft selbst, aber ohne sich den Kern des Problems zum Bewußtsein zu bringen. Sein Denken ist unsystematisch und zu oberflächlich, um nach einer methodischen Begründung zu streben. Der Skeptizismus ist ihm von vornherein klar. Der Zweifel an der Wissenschaft ist nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung seiner Argumentation. Hierin besteht der unsystematische Zug von Glanvills Denken[8]).

heaven and hearth, is evidence of human ignorance; For all things are great darkness to us, and we are so unto our selves: The plainest things are as obscure, as the most confessedly mysterious; and the Plants we tread on, are as much above us, as the Stars and Heavens. The things that touch us are as distant from us, as the Pole; and we are as much strangers to our selves, as to the inhabitants of America . . ." (Sc. Scient., „An Adress to Royal Society".)

[8]) Der Standpunkt der „Sc. Scient." ist mit der Schrift Agrippas von Nettesheim „De Incertitudine et Vanitate omnium scientiarum" übereinstimmend. Glanvill kennt Agrippa, und es ist höchst wahrscheinlich, daß er diesen im Auge hatte, als er seine Hauptschrift aufsetze. Es sei hier auf die fol-

Hume ist ein systematischer Denker. Seine Philosophie besitzt von Anfang an einen methodischen und wissenschaftlichen Charakter. Der Vergleich soll hier nur dazu dienen, um den charakteristischen Zug von Glanvills Denken besser hervorzuheben. Denn an dieser Gegenüberstellung zweier so grundverschiedener Denkarten kann man am einfachsten sehen, wodurch die Gedanken eines unsystematischen Kopfes sich kennzeichen. Aus anderen Gründen würde dieser Versuch, Glanvill mit Hume hier zu vergleichen, keinen Zweck haben, da beide Denker, wie oben hervorgehoben wurde, eine eigentliche Parallele nicht zulassen. — Hume geht von der positiven Annahme aus, daß wir in unserer Erkenntnis nie über das Gebiet unserer Erfahrung hinauszukommen vermögen. Wenn die Erkenntnis nur in der Erfahrung zu finden ist, so ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie und der Erkenntnis, zu forschen und zu bestimmen, worin die Tatsache der Erfahrung besteht. Was ist Erfahrung, und wie läßt sich ihr Erkenntniswert rechtfertigen? Dies sind die Grundfragen, die Hume zu beantworten hat.

Die Welt unserer Erfahrung ist eine Welt von Eindrücken und Vorstellungen, oder, zusammengefaßt, von Perzeptionen unseres Geistes. Diese Elemente unserer Erfahrung müssen untersucht werden, um den Wert dieser für die Erkenntnis zu zeigen und zu begründen. Als Ausgangspunkt der Untersuchung

gende Stelle bei Agrippa hingewiesen: „ . . . Praeterea omnes scientiae, nil nisi decreta et opiniones hominum sunt, tam noxiae quam utiles, tam pestiferae, quam salubres, tam malae, quam bonae, nusquam completae, sed et ambigue, plenae erroris et contentionis, atque id nunc ita esse per singulas scientiarum disciplinas progrediendo ostendemus.“ (Lugd. 1624, I, p. 12.)

stellt Hume den Satz auf, daß jede Vorstellung von einem Eindruck stamme; daß jene daher als abgeleitet, dieser dagegen als ursprünglich zu betrachten ist (Treat., Part I, Sec. 1, und Enq., Sec. 2). Dieser Satz bildet das Kriterium und den Prüfstein seiner ganzen Philosophie. Mit Hilfe dieses Prinzips zeigt er uns die Vorurteile der alten Metaphysik, und bekämpft er den Dogmatismus aller bisherigen Philosophie. Mit der strengsten Konsequenz zieht er alle Folgerungen, die sich aus der Unterwerfung aller Erkenntnisfragen unter dieses Prinzip notwendig ergeben. Auf diese Weise und auf diesem Wege werden sich die Irrtümer herausstellen, die der Wissenschaft von der menschlichen Natur so viel geschadet haben. Auf diese Weise werden skeptische Konsequenzen nicht zu vermeiden sein, und nachdem man alles geprüft hat, wird man ruhig anzunehmen haben, daß das Gebiet unseres Wissens ein sehr beschränktes ist. Der Skeptizismus erscheint somit als ein Resultat der Prüfung unserer Erkenntnis, nicht aber wie bei Glanvill als eine Voraussetzung oder als das unvermeidliche Schicksal unseres Denkens.

Sowohl Hume als Glanvill werden uns sagen, daß eine absolute Erkenntnis, wie sie sich die Philosophie denkt, oder ein objektives Wissen, welches die Wissenschaft erstrebt, kaum zu erreichen ist. Beide zweifeln an einer allgemeingültigen Erkenntnis: aber die Ausgangspunkte und infolgedessen die Richtungen beider Denker sind diametral entgegengesetzt. Glanvill, als unsystematischer Denker, behauptet vor der Untersuchung der Erkenntnis die Unmöglichkeit aller wissenschaftlichen Erkenntnisse überhaupt, ohne diese Behauptung zu begründen. Er geht von keiner objektiven Tatsache, sondern vielmehr von einer subjektiven Überzeugung aus, um alles zu bezweifeln;

daher ermangeln seine Gedanken der Methode und einer systematischen Durchführung ihrer Begründung. Hume verfährt in seiner Untersuchung systematisch und geht nicht von einer subjektiven Denkweise, sondern von einer Behauptung objektiver Tatsachen aus, die er zu begründen und zu rechtfertigen versucht. Seine Gedanken sind geordnet und mit philosophischer Allseitigkeit durchgeführt. Seine Lehre enthält keine subjektiven Äußerungen über die Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens, wie es bei Glanvill der Fall ist, sondern wissenschaftliche Einsichten über die objektiven Grundprinzipien und das Wesen der Erkenntnis. So steht dem populären das philosophische, dem unsystematischen das systematische Denken gegenüber.

Zweites Kapitel

Skeptizismus als Voraussetzung und als Konsequenz des Denkens.

Schon bei den alten Skeptikern und bei den Sophisten finden sich vielfache Klagen über die Beschränktheit des menschlichen Wissens. Die nämliche Überzeugung von der Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens finden wir bei Glanvill. Eine „fatale Unwissenheit" (fatal Ignorance) ist ihm von vornherein klar, und alles, was er uns darüber sagt, unterscheidet sich nicht wesentlich von den Lehren mancher alten Skeptiker und von den Argumentationen der Sophisten. Jene Klage über die Beschränktheit des menschlichen Wissens findet er deshalb berechtigt, weil die menschliche Erkenntnisfähigkeit unzulänglich ist. Die Argumentation geht von hier aus und stützt sich auf diese Annahme. „ . . . Es ist die Seichtigkeit ungebildeter Intellekte, daß sie eine selbstbewußte Sicherheit sich anmaßen; als hätte die Wissenschaft keinen anderen Freund als die Unwissenheit. Und obwohl ihre allgemeinen Anerkennungen (general acknowledgments) der Schwachheit des menschlichen Verstandes und der Beschränktheit dessen, was wir kennen, als kalte und skeptische Mutlosigkeiten erscheinen, so sind trotzdem die besonderen Ausdrücke ihrer Gefühle und

Ansichten orakelmässig, als ob sie allwissend wären" (Sc. Scient., Ch. II, S. 7)[1]. Hierher gehören auch Äußerungen aus einer anderen Schrift: „Eines von den ersten Dingen, die getan werden müssen zur Erweiterung und Vergrößerung der Erkenntnis, ist, den Menschen die Einsicht zu geben, wie unvollkommen und dem Betrug ausgesetzt ihr Verstand ist: denn hierdurch werden wir mehr zur Vorsichtigkeit gemahnt in unseren Untersuchungen, und wir enthalten uns kühner und vermessener Schlußfolgerungen, welche einige von den größten Hindernissen der intellektuellen Fortschritte in der Welt sind. Daher müssen wir als Einleitung in die Philosophie und begründete Wissenschaft erst versuchen, das Vertrauen auf Behauptungen (confidence of Assertions) zu vernichten, und an dessen Stelle eine vorsichtige Zurückhaltung und Bescheidenheit in Meinungen setzen."[2] Das erinnert an die ἐποχή der alten Skeptiker, an jene Zurückhaltung des Urteils, welche zur ἀταραξία führt, an jene „Unerschütterlichkeit", die auch den Stoikern als das Ideal des Weisen galt. Das ist auch der beherrschende Gedanke der Schriften Glanvills und hauptsächlich der Scepsis Scientifica. — Um uns nun von unserer eigenen Unwissenheit zu überzeugen, gibt unser Philosoph erst verschiedene Beispiele in bezug auf die Täuschung der Sinne. Denn durch die Sinne fassen wir alles auf, und wenn diese uns irreführen — das war auch der Haupteinwand der alten Skeptiker gegen die Dogmatiker —, so ist es klar, dass wir eine Erkenntnis nicht

[1]) Die nämlichen Gedanken finden sich auch in dem IX. Kapitel der Sc. Scient. Solche Wiederholungen in derselben Schrift kommen bei Glanvill sehr oft vor.

[2]) „Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion", London 1676, I, p. 1.

erlangen können. So zeigt Glanvill, wie die Sinne uns täuschen, indem er das allbekannte Beispiel des Stockes anführt, der im Wasser geknickt scheint, oder das des viereckigen Turmes, der von weitem rund aussieht (Sc. Scient., Ch. X, S. 54), oder das der Bewegung der Erde, die nicht wahrgenommen wird[3]). Er vergißt aber nicht, mit Augustin zu bemerken, daß uns in solchen Fällen unser Urteil täuscht, während die Sinne „unschuldig" (innocent) daran sind (Ibid., Ch. XII, S. 67—68). Der Sinn dieser Beispiele muß richtig verstanden werden: sie sind von Glanvill nur als Vergleich gewählt. Er will diese Täuschung mit der Unsicherheit unseres Wissens vergleichen. Wir täuschen uns ebenso in allen unseren Behauptungen. Denn, was uns wahr zu sein scheint, kann ebensowohl nicht wahr sein. Sonst würden diese Beispiele im Widerspruch zu seiner entsprechenden Argumentation stehen, wenn sie ad litteram genommen werden würden. Sie sind an dieser Stelle gewählt, um die Unsicherheit und Täuschung der Sinne und damit die Unzulänglichkeit derselben für die Erkenntnis zu zeigen; und doch gibt Glanvill zugleich zu, daß die Sinne in solchen Fällen „unschuldig" sind, also nicht täuschen. Von einem solchen scheinbaren Widerspruch, wie oben hervorgehoben wurde, ist das Denken Glanvills oft durchdrungen. Diese Inkonsequenzen und unklaren Ausdrücke sind nur auf den unsystematischen Zug seines Denkens zurückzuführen. — Von der Natur der Empfindung, die am

[3]) Dieses letzte Beispiel mag Glanvill wohl in Galileis „Dialogen" gelesen haben. „I Dialoghi sui massimi sistemi Tolemaico e Copernico" (Giornata seconda: Simpl.). Glanvill kennt Galilei und erwähnt ihn oft; so daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß er das Beispiel dem großen Naturforscher verdankt.

ehesten erkennbar zu sein scheint, können wir ebenso wenig etwas erkennen wie von der Sinnestätigkeit. Wir vermögen keine Erklärung von der Art der Empfindung (manner of Sensation) zu geben (Sc. Scient., Ch. V, S. 22, und „The Vanity of Dogmatizing", S. 28). Auch von der Art des Verhältnisses (union) zwischen Leib und Seele oder davon, wie diese den Körper (motion) bewegt, haben wir keine Erkenntnis. Und gerade die innere Seite unserer Natur sollte doch eigentlich am deutlichsten erkennbar sein; wir sind aber auch in bezug auf die Natur der Seele nicht imstande, eine Erklärung zu geben. Alle Versuche (Digbys, Descartes, H. Mores)[4]), das Wesen der Seele zu erklären, bleiben unzulänglich (Sc. Scient., Ch. IV).

Wie die Sinne uns täuschen, so führt uns auch die Vernunft irre. Wir sind in unserem Urteilen nicht sicherer als in unseren Empfindungen. „Alle Meinungen haben ihre Wahrheit und alle keine; und zu sagen, daß alle und keine wahr sind, ist keine Absurdität" (Sc. Scient., Ch. IX, S. 49)[5]). Mit anderen Worten: Wenn keine Annahme an sich und für alle wahr ist, sondern jede nur für diejenigen, denen sie wahr zu sein

[4]) Hier bezieht sich Glanvill auf die Definitionen der Seele bei diesen Denkern und erklärt, daß jede Begriffsbestimmung unzulänglich ist, um das Wesen der Seele und ihre Wirkung auf den Leib zu begreifen. Digby faßt die Seele als „A pure Mind and Knowledge" auf. Descartes hat sie „une chose qui pense" genannt, und bei H. More ist die Seele „an extended penetrable substance" (More definiert nämlich den „spiritus" als „substantiam indiscernibilem, quae movere, penetrare, contrahere et dilatere se potest"). Alle diese Definitionen der Seele besagen aber nichts und tragen zu unserer Erkenntnis nichts bei (Sc. Scient., Chap. IV).

[5]) Das erinnert deutlich an die „ἰσοσθένεια τῶν λόγων" der Skeptiker.

scheint, so kann jeder Behauptung eine beliebige andere mit gleichem Rechte gegenübergestellt werden. Denn es gibt keinen Satz, dessen Gegenteil nicht möglich wäre. Alles, was für uns wahr ist, kann für andere unwahr sein; und erscheint uns heute etwas als Wahrheit, so sind wir morgen vielleicht geneigt, dasselbe für Lüge zu halten. Was in einer Philosophie als Wahrheit gilt, kann in einer anderen als Absurdität gelten. Was für alle Menschen unmöglich ist, kann in einer Metaphysik möglich sein (Ibid. Ch., XXIII, S. 144). Kurz, wir vermögen nie ein sicheres Kriterium für unsere Urteile zu gewinnen; alle unsere Erkenntnisse besitzen nur einen relativen Wert und keine Allgemeingültigkeit. Damit haben wir den Ausdruck des Skeptizismus im pyrrhonischen Sinne, ohne vorhergehende Kritik, einen Skeptizismus ohne Begründung, der sich auf eine einseitige Überzeugung stützt. Er ist der Anfang und das Ende jedes unsystematischen und unkritischen Denkens, das sich in dieser Form bewegt. Und mit diesem Verfahren will Glanvill den Dogmatismus, dessen unbewußte Unwissenheit der Grund der Anmaßung jeder Wissenschaft sei, zerstören. Nun ist aber in diesem Verfahren selbst ein gutes Stück von Dogmatismus enthalten, indem etwas unkritisch und ohne Begründung behauptet wird. Denn die Kritik, die Glanvill an der Unwissenheit der Wissenschaft und an der Unmöglichkeit eines allgemein gültigen Wissens ausübt, ist nichts anderes als die Meinung eines unkritischen und unwissenschaftlichen Kopfes, der sich die Sachen willkürlich denkt.

Glanvill versucht, nachdem er jene Beispiele in bezug auf die Täuschung der Sinne angegeben hat, die psychologischen Gründe unseres „Nichts-wissen-Könnens“ zu untersuchen. Die Hauptursache unserer

Irrtümer und unserer Unfähigkeit, eine objektive Erkenntnis zu erlangen, ist in unserer Natur selbst zu finden. Unsere „intellektuelle Armut“ (intellectual scarcity) ist auf den durch unsere Affekte leicht zu verführenden Verstand zurückzuführen. Und unter diesen Affekten oder vielmehr Leidenschaften, die uns irreführen, ist die Selbstsucht die stärkste[6]). Mit der Selbstsucht hängen die Naturveranlagung (Natural disposition), die Gewohnheit und Erziehung (custom and education), das individuelle Interesse und die Liebe zu dem, was wir selbst hervorgebracht haben [unseren eigenen Erzeugnissen] (Love to our own productions) eng zusammen (Sc. Scient., Ch. XV. S. 88—89). Auch das Gegenteil von Selbstsucht, also die Liebe zu anderen (Love to others), die in diesem Falle in der Huldigung besteht, die wir gegen Altertum und Autorität zu haben pflegen, hat einen nachteiligen Einfluß auf unseren Verstand (Ibid.[7]). Diese Vorurteile der Gewohnheit und der Erziehung sind für unser Urteilen maßgebend. Ein anderer Grund unserer Irrtümer ist das persönliche Interesse, das wir an etwas haben, eine Art von „Magnet“, der unsere Affekte anzieht. Jedes Ding ist gut und wahr für

---

[6]) „Our Love of one Opinion induceth us to embrace it: and our Hate of another, doth more then fit us, for its rejection; And, that Love is blind, is extensible beyond the object of Poetry. When once the affections are engag'd, there's but a short step to the Understanding: and Facile credimus quod volumus, is a truth, that needs not plead Authority to credit it.“ (Sc. Scient., Ch. XV, p. 87.)

[7]) „. . . So then the Senses, Phancy, and what we call Reason it self, being thus influenc'd by the Bodies temperament, and little better then indications of it; it cannot be otherweise, but that this Love of our selves should strongly incline us in our most Abstracted Dijudications.“ (Ch. XV, p. 92.)

jemanden, in dessen Interesse es liegt, daß es für ihn so sei. Und wie Hobbes bemerkt, sind die Wahrheiten der Enclidischen Axiome deshalb unbezweifelbar und sicher, weil das persönliche Interesse dabei keine Rolle spielt. „Wo das Interesse die Menschen in Anspruch genommen hat, da werden sie einen Weg finden oder einen machen", (Sc. Scient., Ch. XV. S. 93). — Dies sind so ziemlich alle Gründe unserer Unwissenheit, die uns Glanvill zu sagen weiß. Seine Ansichten über die kausale Erklärung der Wissenschaft, die eine Ähnlichkeit und in den wesentlichen Punkten sogar eine Übereinstimmung mit Humes Kausalitätskritik haben, werden in dem nächsten Kapitel ihre Auseinandersetzung finden. — Kehren wir nun zu Hume zurück, und sehen wir zu, wie es mit seinem „Skeptizismus" steht, und ob nicht in dieser Beziehung zwischen den beiden Denkern mehr eine Ähnlichkeit besteht als eine Übereinstimmung.

Der Skeptizismus erscheint bei Hume in einer anderen Form als bei Glanvill. Bildete er bei diesem Denker die Voraussetzung seiner Lehre, so ist er bei Hume nur das Ergebnis einer konsequenten Kritik der Erkenntnis. Was dort der Tendenz nach skeptisch erschien, ist hier nur der Konsequenz nach als skeptisch zu betrachten. Schon die Ausgangspunkte und das Denken beider Philosophen sind, wie oben hervorgehoben wurde, grundverschieden und schließen jede Übereinstimmung aus. Diese Nichtübereinstimmung läßt sich in bezug auf den Skeptizismus noch schärfer bezeichnen. Liest man die Ansichten beider, so könnte man wohl den Eindruck haben, als ob man die Stimmen zweier absoluten Skeptiker im pyrrhonischen Sinne hörte, und das als eine Übereinstimmung annehmen. Versucht man aber, die Gedanken beider gegeneinander abzuwägen und sie ihrem richtigen

Sinne und ihrer Tendenz nach zu beurteilen, so ist ein Unterschied im Skeptizismus beider Denker nicht zu verkennen.

War Glanvills Absicht — denn von einer Aufgabe im philosophischen Sinne kann bei diesem Denker nicht die Rede sein —, unsere Unwissenheit und die Unmöglichkeit einer Erkenntnis auf dem theoretischen Gebiet zu beweisen, so ist Humes Aufgabe, die Grenzen unseres Erfahrungs-Wissens und die Tatsache der Erfahrung in ihren Prinzipien aufzuklären und zu bestimmen. Schon daraus ist die Kluft zwischen dem unsystematischen und dem systematischen und kritischen Denker zu ersehen. — Eine eingehende Darlegung der Lehre Humes wäre hier deshalb unzweckmäßig, weil sie keine eigentliche Parallele oder Gegenüberstellung mit den Gedanken Glanvills zuläßt. Was uns hier angeht, ist nur, die Tatsache festzustellen, wodurch sich der Skeptizismus beider Denker unterscheidet, und wie er bei dem einen als Voraussetzung, bei dem anderen als Konsequenz des Denkens erscheint.

Der reine Empirismus mit der Behauptung, daß jede Erkenntnis aus der Erfahrung stammt, war erst von Locke philosophisch begründet worden. Bacon hatte in der Erfahrung die einzige Quelle der Erkenntnis gesehen, ohne aber eine Kritik über ihren Erkenntniswert zu entwickeln. Erst Locke hat daher den Empirismus zur philosophischen Doktrin ausgebildet, indem er in seinem berühmten „Essay“ das Problem des Wissens von empiristischem Standpunkte aus zu lösen versuchte. Er war nicht konsequent genug verfahren, um in Skeptizismus verfallen zu können, obschon seine Kritik in bezug auf die Erkenntnis von Tatsachen skeptisch genug war, um die Möglichkeit einer Naturwissenschaft im strengen Sinne

zu leugnen. Hat er zunächst behauptet, daß alles, womit sich der Geist beschäftigt, Vorstellungen des inneren oder des äußeren Sinnes sind, und daß wir unmittelbar nur Vorstellungen (Ideas) zu erkennen vermögen, da diese allein den Stoff unserer möglichen Erkenntnis ausmachen, so hat er doch gewisse primäre Qualitäten, die den Dingen an sich zukommen, zu wissen behauptet (Essay, B. II, Ch. 8). Lehrt er, nachdem die Ideen von ihm in einfache und komplexe eingeteilt worden sind, daß nur den ersteren etwas Reales entspricht und daß die komplexen Ideen nur Gedankendinge sind — so macht er mit der komplexen Idee der Substanz eine Ausnahme, wenn er ihr etwas Reales zuschreibt. Denn der eigenen Definition nach haben die komplexen Vorstellungen keinen unmittelbar aus der Wirklichkeit erschöpften Inhalt. Gegen die erste Inkonsequenz war leicht einzuwenden: Wie können wir wahrnehmen, was unabhängig von der Wahrnehmung den Dingen an sich innewohnt? Wie kann einer Idee etwas entsprechen, das keine Idee ist, da wir nur Ideen erkennen? Auch Solidität, Ausdehnung und Bewegung sind, wie Farbe, Geruch und Wärme, nur subjektive Zustände in uns und existieren nur im Denken. Nur Zustände unseres Geistes bilden den wirklichen Inhalt der Empfindungen. So lehrt Berkeley gegen Locke und an dessen Lehre anknüpfend (Princ. of hum. Knowledge, Part. I, sec. 7). Gegen die zweite Inkonsequenz richtet Berkeley die berühmte Argumentation, welche die Unmöglichkeit einer materiellen Substanz zu beweisen hat. Locke hatte trotz seines Nominalismus noch an der Existenz abstrakter Allgemeinvorstellungen im Geiste des Menschen festgehalten. Nach Berkeley sind die Ideen nur Einzelvorstellungen. Denn, sagt er, wo wir eine abstrakte Vorstellung zu haben glauben, da müssen

wir jedesmal an ein bestimmtes, einzelnes Exemplar des Vorgestellten denken. Der einzelne Körper ist eine Vorstellungsverbindung in uns; wenn man ihm alle sinnlichen Eigenschaften abzieht, so bleibt nichts von ihm übrig. Die Philosophen behaupten, es bliebe als Substrat dieser Eigenschaften noch etwas Unbekanntes übrig, und das sei die Substanz. Eine solche unbekannte Substanz ist undenkbar, und was nicht denkbar ist, existiert auch nicht. Denn das Sein der materiellen Dinge ist nichts anderes als Aufgefaßtwerden oder Empfundenwerden: „esse est percipi“ (Ibid. Part., I, sec. 3). Diese Inkonsequenzen Lockes, die Berkeley von seinem idealistischen Standpunkte aus vermieden hat, sind von Hume wieder zum Problem gemacht worden. Die Frage nach den primären Qualitäten der Dinge bildet für Hume zwar kein eigentliches Problem. Die Frage, ob wir etwas von den Dingen an sich erkennen könnten, war für ihn eigentlich schon erledigt, weil er die positive Annahme, daß wir in unserer Erkenntnis nie über das Gebiet der Erfahrung hinauszukommen vermögen, konsequent festhält. Daher kommt die Unterscheidung von primären und sekundären Eigenschaften in seiner Lehre selten vor. Seine Hauptaufgabe sieht er in der Untersuchung des Substanz- und Kausalbegriffs, den beiden Grundprinzipien der Metaphysik und der Wissenschaft.

Daß jede Erkenntnis aus der Erfahrung stammen muß, ist der Grundsatz von Humes Empirismus. An diesen Grundsatz anknüpfend, entwickelt er seine Erkenntnislehre; aus demselben zieht er rücksichtslos alle Konsequenzen, die zum Skeptizismus führen. Auf Grund desselben Prinzips führt er den Empirismus bis zum Ende durch. Es ist gerade diese konsequente Durchführung, die den Skeptizismus Humes ausmacht.

Erst mit der Untersuchung der Vorstellungen beginnt Hume seine kritische Prüfung der Erkenntnis, weil die Untersuchung der Sinneswahrnehmungen, wie er meint, mehr Sache der Anatomie als der Geisteswissenschaft ist. Außerdem haben die Eindrücke der Selbstwahrnehmung (reflection), die Affekte, Begierden und Gefühlserregungen meist in Vorstellungen ihren Grund (Treat, Part I, Sec. 2). So prüft Hume alle Vorstellungen und die Art und Weise wie sie in unserem Geiste entstehen, oder wie sie sich in der Erfahrung darbieten. Wir können uns hier, wie schon gesagt, in eine ausführliche Auseinandersetzung von Humes Lehre nicht einlassen. Jedoch müssen wir kurz diejenigen Gedanken herausgreifen, die mit unserer Untersuchung in näherem Zusammenhang stehen. In diesem Sinne ist die Substanzkritik und die Einteilung der Gegenstände des Wissens besonders hervorzuheben. Denn an diesen zwei Punkten erkennt man am besten, wie sich der Skeptizismus bei Hume als eine Konsequenz des Denkens ergibt.

Die Kritik der Substanz, die Hume ebenso scharfsinnig durchgeführt hat wie die Kausalitätskritik, ist nur in dem ersten Werke, im Treatise, entwickelt worden. Locke hatte noch an der Existenz einer unerkennbaren Substanz festgehalten. Berkeley wußte diesen Rest des alten metaphysischen Substanzbegriffs und die Existenz einer materiellen Substanz aufzuheben, setzte aber ein Substrat der geistigen Substanzen voraus. Humes Kritik leugnet auch die Möglichkeit solcher geistigen Substanzen, und damit ist der metaphysische Begriff der Substanz ein für allemal beseitigt und als nichtig erkannt. Die Vorstellung der Substanz ist weder aus den Sinneseindrücken noch aus den Reflexionseindrücken abzuleiten. Demnach kann sie nicht etwas Reales sein.

Sie ist nur die zusammenfassende Vorstellung bestimmt gearteter Eigenschaften. In der Einbildungskraft entsteht die Impression einer konstanten Gleichmäßigkeit der Merkmale eines Gegenstandes, wenn wir diesen uns vorstellen oder wahrnehmen. Nur eine konstante Vorstellungsverbindung ist die eigentliche Impression der Idee der Substanz. Nur psychologisch ist diese Idee zu erklären. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus ist sie in keinem Falle zu rechtfertigen. Damit hängt auch die Idee der anderen Substanz, der Identität der menschlichen Persönlichkeit, zusammen. Auch diese Idee ist ein Vorstellungskomplex wie der Substanzbegriff. So viel über die Substanz. —

Alles Wissen beruht auf einem Vergleichen unserer Vorstellungen und dem Auffinden der konstanten Beziehungen (relations), in denen sie zueinander stehen. Es gibt sieben philosophische Relationen: die Ähnlichkeit, die Identität, das räumliche Aneinandersein und die Zeitfolge, den Begriff der Quantität, Grade der Qualität, die Entgegengesetztheit und die Beziehung der Ursache und Wirkung (Treat., Part. I, Sec. 5). Diese Relationen können in zwei Klassen eingeteilt werden: die einen, welche durchaus durch die Natur der Vorstellungen bedingt sind, die wir miteinander vergleichen; die anderen, welche sich verändern können ohne irgendwelche Veränderung in den betreffenden Vorstellungen. Die Relation der Gleichheit zwischen der Summe der drei Winkel eines Dreiecks und zwei Rechten ist unveränderlich, solange unsere Vorstellung des Dreiecks dieselbe bleibt. Die Relationen der Kontiguität oder Entfernung zweier Gegenstände aber können durch den bloßen Wechsel ihres Ortes verändert werden, ohne gleichzeitige Veränderung der Gegenstände selbst

oder der Vorstellungen derselben. Dasselbe gilt von der Identität und Ursächlichkeit, weil wir von diesen Relationen durch Erfahrung und nicht durch abstraktes Schließen und Nachdenken Kenntnis erlangen. Denn es gibt keine so einfache Wirkung, die aus den Eigenschaften der Dinge ohne Erfahrung begreiflich wäre. Es gibt also nur vier philosophische Relationen, die einzig durch die Natur der Vorstellungen bedingt sind und demnach Gegenstände des Wissens und der unbedingten Gewißheit sein können: Ähnlichkeit, Widerstreit, Grade der Qualität und Verhältnisse der Quantität und Zahl. Die ersten drei dieser Relationen sind unmittelbar zu erkennen und fallen also vielmehr in das Gebiet der Intuition als in das der Demonstration; ihre Erkenntnis bedarf selten einer weiteren Untersuchung oder Überlegung. Auch die letzte Relation, die der Quantität und Zahl, können wir mit einem Blick erfassen, wenn der Unterschied sehr groß und auffallend ist. Das Verhältnis außerordentlich kleiner Unterschiede vermögen wir aber nicht mit vollkommener Genauigkeit zu bestimmen (Treat. III, Sec. 1). Damit haben wir eine Unterscheidung der Gegenstände unseres Wissens wie bei Locke[8]): eine Erkenntnis der Beziehungen der Ideen (relation of ideas) und eine Erkenntnis der Tatsachen (matters of fact). Von der ersten Art sind die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik, d. h. jede Behauptung von intuitiver oder demonstrativer Gewißheit. Die Geometrie kann aber doch nicht denselben Grad der Gewißheit besitzen wie die anderen demonstrativen Wissenschaften; sie stützt sich zum Teil auf die Erfahrung. Nur die reine

[8]) Essay, B. IV, Ch. 6, Sec. 16. — Diese Unterscheidung ist schon bei Hobbes zu finden: „Leviathan“ I, 9.

Mathematik ist eine Wissenschaft im strengeren Sinne; der wissenschaftliche Geist ist der mathematische. Hier stimmt der reine Empirismus Humes mit dem Rationalismus überein. Es ist der einzige Punkt, wo Hume, als reiner Empirist, seinen Empirismus nicht mehr anwenden konnte. Im Enquiry hat er zwar diese Ansicht in bezug auf die Geometrie geändert. Alle mathematischen Sätze gelten ihm hier als Denkgesetze oder, in der kantischen Sprache, als analytische und daher als absolut gewiß. In diesem Punkte sah Kant den Irrtum, der für Humes ganzen Standpunkt nachteilige Folgen hatte (Proleg., § 4). — Die zweite Art von Gegenständen unseres Wissens, die Tatsachen, besitzt weder dieselbe Gewißheit noch dieselbe Evidenz wie die der ersten Art. „Das Gegenteil jeder Tatsache bleibt immer möglich; denn es kann niemals einen Widerspruch in sich schließen und wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vorgestellt, als wenn sie noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte“ (Enq., Sec. 4, Part I). Der Satz, daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist nicht weniger verständlich und widerspruchsfrei als die Behauptung, daß sie aufgehen wird.

Glanvill hatte uns ziemlich dasselbe gesagt, fast mit denselben Worten, aber aus ganz anderen Gründen und mit einem sophistischen Ton: daß alles wahr und zugleich unwahr sein kann, und daß die Euclidischen Axiome deshalb eine unbezweifelbare Wahrheit besitzen, weil sie, der Bemerkung von Hobbes gemäß, kein persönliches Interesse für uns bieten. An dieser Ähnlichkeit läßt sich noch einmal der Unterschied zwischen dem populären und dem philosophischen Denker erkennen. Bei Glanvill nimmt der Skeptizismus der obigen Behauptung die Form einer dogmatischen Meinung an, ohne Begründung

und ohne vorhergehende Kritik; bei Hume ist er das Ergebnis einer Untersuchung und daher die Konsequenz einer Beweisführung. Die Mathematik ist für Glanvill ein sicheres Gebiet des Wissens aus dem populären Grunde, daß sie den menschlichen Egoismus nicht betrifft. Für Hume ist sie das Ideal des Wissens, weil wir in dieser Wissenschaft das Objekt des Wissens und dessen Begriffe aufs innigste vereinigt finden, da wir sie selbst gebildet haben. Der Verstand erzeugt hier die Urbilder oder, wie Locke sagen würde, die „Archetypen", die sich auf kein reales Dasein beziehen, weil sie selbst die Originale sind. Dieses Wissen besteht in der Betrachtung unserer eigenen Vorstellungen und ihrer Verhältnisse und ist daher allgemein und sicher.

Die Erfahrung gilt für Hume als die einzige Quelle der Erkenntnis, und alles, was man zu prüfen hat, muß von diesem Standpunkte aus betrachtet werden. Alle Vorstellungen und alle Prinzipien der Erkenntnis müssen ihre Erklärung in der Erfahrung finden, wenn sie nicht als leere Worte oder bloße Produkte der Einbildungskraft abzuweisen sind. Die Vorstellung der Substanz hatte sich deshalb als ein leerer Begriff erwiesen, weil sie keinen wirklichen Inhalt enthielt, der einer Impression entsprechen konnte. Ebenso verhielt es sich mit der Vorstellung der persönlichen Identität und mit allen anderen Vorstellungen, die von keinem Eindruck stammten. Der Satz, daß jede Vorstellung das Abbild eines Eindrucks ist, kann ein Kriterium für die Prüfung der Elemente unserer Erkenntnis bilden, und die Behauptung, daß jede Erkenntnis aus der Erfahrung stammt, mag wohl für den reinen Empirismus als die einzig richtige gelten. Aber wo es sich um eine weitere Untersuchung handelte, und wo man fragte, ob die

Erkenntnis von Tatsachen aus der Erfahrung ein eigentliches Wissen bilden konnte, da ergab sich die Antwort, daß es ein solches Wissen auf diesem Gebiete nicht gibt. Ein Skeptizismus in bezug auf alle Erkenntnisse von Tatsachen war das Ergebnis jener strengen Durchführung des Prinzips des reinen Empirismus. Nur die reine Mathematik konnte Hume als eigentliche Wissenschaft anerkennen, und allen empirischen Wissenschaften, und sogar den demonstrativen Wissenschaften, wie der Geometrie, wußte er eine absolute Geltung abzusprechen. Alle Erkenntnisse auf Empirie gründen wollen, heißt mithin, jede objektive Erkenntnis leugnen. Der Skeptizismus erscheint somit als das Ergebnis einer streng konsequenten Durchführung des reinen Empirismus. Dieser Skeptizismus, als Konsequenz des Denkens, tritt in der Kausalitätskritik noch stärker hervor und macht die eigentliche Skepsis Humes aus. Da die Kausalitätskritik den Schwerpunkt von Humes Denken bildet, und da sie der einzige Punkt ist, wo Glanvills Andeutungen über dasselbe Problem eine gewisse Übereinstimmung zeigen, so muß der Prüfung dieses gemeinsamen Skeptizismus beider Denker eine besondere Auseinandersetzung gewidmet werden. In diesem Kapitel handelte es sich darum, zu zeigen, wie sich der Skeptizismus bei Glanvill als die Voraussetzung seines Denkens, bei Hume dagegen als das Ergebnis eines streng konsequenten Denkens erwies. — Aller Anfang eines populären und oberflächlichen Philosophierens ist skeptisch; aber auch das Ende eines streng philosophischen Denkens kann zum Skeptizismus führen. In Glanvill und Hume haben wir diese beiden Extreme des Denkens: hierin besteht die Ähnlichkeit und der Unterschied zwischen dem Stimmungs- und dem philosophischen Skeptizismus.

Drittes Kapitel:

Die Kausalität.

a) Glanvills Kausalitätskritik.

Eine eingehende Untersuchung des Wesens der Kausalität hat Glanvill nicht geliefert. Was er darüber zu sagen weiß, ist aber entschieden wichtiger als seine anderen Gedanken. Hier allein erscheint er original, und hier allein begegnen uns keine alten Gedanken mehr, sondern neue Einsichten. In dieser Hinsicht verdient er wohl, trotz aller Unvollkommenheiten seines Denkens, eine ehrenvollere Stelle in der Geschichte der Philosophie, als ihm bisher vergönnt war. Seine Ansichten in bezug auf die logische Unbegreiflichkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung berühren schon die wesentlichen Punkte, welche den Kern von Humes Kausalitätskritik ausmachen. Es ist der einzige Punkt, wo die Gedanken beider Philosophen übereinstimmen, obschon ihre Beweisführung auch diesmal verschieden ist. Glanvill hat nicht dasselbe klare Bewußtsein von der Wichtigkeit des Problems wie Hume. Die Kritik der Kausalität ist für ihn ein Argument wie alle anderen, um die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens zu beweisen. Sie ist nicht der Schwerpunkt seiner Gedanken, weil er sie nicht von demselben Gesichtspunkte aus auffaßt wie Hume. Bei diesem Denker

bildet die Kausalitätskritik den Kern und das eigentliche Problem seiner Lehre. Bei Glanvill ist sie dagegen nur die gelegentliche Ergänzung einer Argumentation. Trotz aller Leichtigkeit aber, womit Glanvill die Sache behandelt, enthält seine Kritik doch alle diejenigen Momente, die Hume später entwickelt.

Die Wissenschaft behauptet, die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen bestimmen zu können; sie will ja alles kausal erklären, und ihre Aufgabe besteht in dieser Erklärung. Auch Hobbes hatte den Begriff der Wissenschaft und der Philosophie in diesem Sinne bestimmt[1]), und Glanvill denkt hier an diesen Philosophen, gegen dessen Lehre er sich sonst nicht selten feindlich verhält[2]). Wenn aber die kausale Erklärung der Wissenschaft nicht eine richtige Einsicht in die Beziehung der Dinge zu geben vermag, so kann sie keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen. Wird sich ihre kausale Erklärung als illusorisch und willkürlich herausstellen, so ist damit noch einmal ihre Unzulänglichkeit bewiesen. Daher bietet die Kritik der Kausalität unserem Skeptiker noch ein Argument für seine Überzeugung von der Unfähigkeit der Wissenschaft, ein objektives Wissen zu erreichen.

In den ersten Zeilen des XXIII. Kapitels (Sc. Scient.), welches die Kausalität behandelt, tauchen die wesentlichen Punkte von Humes Problem auf: „Jede Kenntnis von Ursachen ist deduktiv: denn wir erkennen keine durch Anschauung (simple intuition), sondern durch die Vermittlung ihrer

[1]) Elements of philosophy I, 1, 2, und Leviathan I, 5.

[2]) Glanvill galt als ein Gegner von Hobbes. Brucker erwähnt ihn als solchen (vgl. oben, Note S. 12). — Auch in seinen anderen Schriften verhält er sich feindlich Hobbes gegenüber.

Wirkungen. So daß wir nicht schließen können, ein Ding sei die Ursache eines anderen, als aus seinem beständigen Zusammensein mit ihm: denn die Kausalität selbst ist unwahrnehmbar (insensible). Aber aus einer einfachen Begleitung (concomitancy) eine Kausalität erschließen, ist kein unfehlbarer Schluß; es liegt eben in dieser Art von Verfahren offenbare Täuschung (notorious delusion)" (S. 141, und n der „Vanity of Dogmatizing", S. 189 f.). Dieselben Gedanken finden sich in Glanvills Schrift vom Jahre 1676: „Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion", Essay I, Seite 14. Es ist wohl der Mühe wert, daß wir auch diese Stelle hier wiedergeben, da sie eine größere Übereinstimmung mit Hume zeigt[3]): „Wir kennen keine Ursachen durch Anschauung (simple intuition), sondern durch Folge (consequence) und Deduktion; und es gibt nichts, woraus wir so gewöhnlich (usually) folgern, als aus der Begleitung; zum Beispiel, wir fühlen immer Wärme (heat)[4]), wenn wir dem Feuer nahekommen,

[3]) „We know no Causes by Simple Intuition, but by Consequence and Deduction; and there is nothing we so usually infer from, as Concomitancy; for instance, We always feal heat when we come near the Fire, and still perceive Light when we see the Sun; and thence we conclude, that these are the Causes respectively of Heat, and Light; and so in other things. But now in this way of inference there lies great uncertainty."

[4]) Es ist merkwürdig, daß Hume sich desselben Beispiels bedient, nur mit dem Unterschied, daß er anstatt „Feuer" das Wort Flamme gebraucht: „Thus we remember, to have seen that species of object we call flame, and to have felt that species of sensation we call heat. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. Without any farther ceremony, we call the one cause and the other effect, and infer the existence of the one from that of the other." (Treat, Part III, Sec. 6). Vgl. die Note S. 63.

und wir empfinden stets Licht wenn wir die Sonne sehen; und dann folgern wir, daß diese bzw. die Ursachen von Wärme und Licht sind; und so bei anderen Dingen. Nun aber liegt in dieser Folgerungsweise große Unsicherheit.“ — Alle Erfahrungsschlüsse der Wissenschaft in bezug auf die Kausalerklärung beruhen also nicht auf einer unmittelbaren Anschauung der Verhältnisse der Dinge, sondern auf einer Deduktion aus ihren Wirkungen. Diese Deduktion aber kann nicht die wirklichen Verhältnisse zwischen den Dingen erweisen; denn sie ist nur der Ausdruck von Analogien, auf die wir uns jedesmal stützen, wenn wir von zwei beständig auftretenden Erscheinungen die eine für die Ursache der anderen halten. Auf diesem Analogieschluß beruht das ganze Verfahren der Wissenschaft. Wenn die Kenntnis von Ursache und Wirkung nicht aus der Anschauung gewonnen ist, und wenn sie nur auf dem Wege des Denkens erschlossen werden kann, so besitzt sie keine tatsächliche Gültigkeit. Denn jenes Schließen beruht nur auf der Beobachtung des stetigen Aufeinanderfolgens der beiden Ereignisse, von denen wir das eine für die Ursache des anderen halten. Und die Notwendigkeit dieser stetigen Folge kann niemals durch logische Schlüsse oder durch Sinneswahrnehmung erwiesen werden.

Wir könnten ein Ding nur dann wirklich erkennen, wenn wir seine erste Ursache einsehen würden. Wer kann aber behaupten, die erste Ursache einer Erscheinung in der Natur zu wissen? Außerdem hängen die Ursachen in der Natur so eng zusammen, daß wir keine allein zu erkennen vermögen. Wir müßten die Totalität der Ursachen in ihrem Zusammenhang erkennen, um eine einzige Ursache begreifen und erklären zu können (Sc. Scient.,

Ch. XXV, S. 154, und Essays I, S. 15—16). Wir erkennen aber alle Naturerscheinungen nur in ihren Wirkungen und auch diese nur durch unsere Sinne. Wenn wir nach den Ursachen der bekannten Wirkungen fragen und eine Antwort darüber zu geben versuchen, so bedienen wir uns stets eines subjektiven Maßstabes. Denn die Sinne können für uns kein sicheres Kriterium bilden, indem sie subjektiv sind. Hier kommt Glanvill wieder auf die Täuschung der Sinne zurück, die er so oft in derselben Schrift behandelt hatte. Das bildete, wie bekannt, auch für die alten Skeptiker ein Hauptargument ihrer Lehren. Der Dogmatist behauptet, in seinen subjektiven Sinnen die ganze Wahrheit zu besitzen. Ist er aber sicher, daß die Dinge nicht von anderen anders wahrgenommen werden als von ihm? Die Verschiedenheit der Konstitution oder andere Umstände verändern die Sinnesempfindungen. Was ich als gelb wahrnehme, kann von andern als grün wahrgenommen werden, obschon wir in dem Namen übereinstimmen können. Es kann sein, daß die Farbe, die für uns weiß ist, für die Neger als schwarz erscheint. Die Sinnesempfindungen sind subjektiv und können daher nicht als sichere Kriterien der Erkenntnis von Ursachen gelten. „Wir stimmen in dem Namen überein: es geht aber über unsere Erkenntnis hinaus, zu antworten, ob wir auch in der Auffassung übereinstimmen. Ja, das Gegenteil ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Denn mögen die Bilder, die Bewegungen oder etwas anders die Ursache der Sinne sein, so können letztere ebensogut die Ursache der Objekte sein“ (Sc. Scient. Ch. XXVI, S. 161)[5]).

[5]) „We accord in the name: but it's beyond our knowledge, whether we do so in the conception answering it.

Die Naturerscheinungen bieten in ihren Verhältnissen die größte Verschiedenheit. Denn welche Ähnlichkeit besteht zwischen dem Ei und dem daraus entstandenen Vogel oder zwischen einem fruchtbaren Boden und den Pflanzen, die darauf erwachsen? Wir finden also in den evidentesten und gewöhnlichsten Phänomenen der Natur eine Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung. Wir können zwischen den Phänomenen und ihren wirkenden Ursachen dieselbe Verschiedenheit vermuten (Sc. Scient., Ch. XXV, S. 155). Diese Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung ist in unseren Sinnen begründet. Wir könnten nie glauben, daß die Pflanze oder der Vogel einem von ihnen so ganz verschiedenen Material das Dasein verdankt, wenn unsere Sinne uns nicht belehrt hätten, auf Grund des stetigen Aufeinanderfolgens der beiden Ereignisse in der Erfahrung zwischen diesen ein Verhältnis anzunehmen (Ibid., S. 155).

Dies sind alle wesentlichen Punkte, welche die Kausalitätskritik Glanvills ausmachen. — Glanvill berührt die Schwierigkeiten des Problems, aber ohne sich derselben bewußt zu sein. Seine Behandlung ist ohne Begründung und ohne strenge Beweisführung durchgeführt. Er behandelt die Kausalität mit derselben Leichtigkeit wie jede andere Frage. Auch hier kommt sein unsystematisches und populäres

---

Yea, the contrary is not without its probability. For though the Images, Motions, or whatever else is the cause of sense, may be alike as from the object; yet may the representations be varyed according to the nature and quality of the Recipient . . .“ In diesen letzten Worten könnte man das Problem des Realismus und Idealismus vermuten. Glanvill macht aber diese Bemerkung nur mit der Absicht, die Relativität der Erkenntnis zu betonen.

Denken zutage. Auch hier sind seine Gedanken nicht geordnet und nicht vorher überlegt. Dabei finden wir nun aber eine Eigentümlichkeit: Das gewöhnliche, unkritische Denken Glanvills greift schon allen denjenigen Punkten vor, welche die systematische und scharfsinnige Kritik Humes in den Vordergrund treten läßt.

Versuchen wir nun, diejenigen Gedanken herauszuheben, die für das Verständnis von Glanvills Andeutungen in bezug auf das Problem Humes maßgebend sind. — Das Prinzip, welches der Wissenschaft zugrunde liegt, ist die Kausalität. Eine wissenschaftliche Erklärung will immer eine kausale Erklärung sein, und die Hauptaufgabe jeder Wissenschaft besteht in dem Auffinden der Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen zwischen den Dingen. „Vere scire est ex causis scire.“ Daher kann die Prüfung der Kausalität ein Argument bilden, wenn es sich um die Widerlegung der Wissenschaft handelt. Das ist der Beweggrund der Kausalitätskritik Glanvills. — Alle unsere Kenntnisse von Ursachen sind nicht aus der Anschauung zu gewinnen, sondern deduktiv zu erschließen. Dieses Schließen aber hat zu seinem Grunde nichts anderes als die Beobachtung eines stetigen Aufeinanderfolgens der Ereignisse. Wir schließen auf Grund dieser stetigen Folge von den Wirkungen, die uns allein gegeben sind, auf die Ursachen: wir erschließen aus der Sukzession die Kausalität, aus dem post hoc ein propter hoc. Oder, in der Humeschen Sprache: die Objekte sind nur äußerlich verbunden (conjoined), aber nicht innerlich verknüpft (connected). Die Notwendigkeit der Wirkungen und der von uns angenommenen Ursachen kann niemals logisch erwiesen werden, obwohl wir dieses Verhältnis deduktiv, also auf dem Wege des

Denkens, gewonnen haben. Da die Erkenntnis der Ursachen in keinem Falle anschaulich und unmittelbar, sondern nur deduktiv und durch die Vermittlung ihrer Wirkungen zu gewinnen ist, so ist die Kausalität selbst unwahrnehmbar und unerkennbar. Daß das angenommene Verhältnis zwischen den Wirkungen und den Ursachen nicht der Wirklichkeit der Dinge entsprechen kann, ist schon daraus zu ersehen, daß wir gewöhnlich in der Natur von zwei total verschiedenen Ereignissen das eine für die Ursache des anderen halten. Die Ursache erscheint also immer als verschieden von der Wirkung. Diese Tatsache ist ein Beweis, daß wir nicht die richtigen Verhältnisse zwischen den Dingen erkennen. Denn es ist unbegreiflich, daß aus einer Ursache eine grundverschiedene Wirkung hervorgehe. An dieser Stelle tritt der charakteristische Zug von Glanvills Kausalitätskritik zutage. Er berührt hier einen wichtigen Punkt, der für Humes Beweisführung maßgebend ist, aber ohne ihn zu entwickeln. Ursache und Wirkung sind verschieden, also in Gedanken trennbar und nicht notwendig verbunden. Wenn die Trennbarkeit in Gedanken möglich ist, so kann ihre Verbindung und damit die Notwendigkeit jener Beziehung nicht bewiesen werden. Wir können niemals die Wirkung in der angenommenen Ursache finden, selbst bei der genauesten Untersuchung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann daher niemals in dieser entdeckt werden. Von einem solchen Schließen ist bei Glanvill gar keine Rede. Er begnügt sich nur mit der unkritischen Bemerkung, daß die Tatsache der Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung die Unmöglichkeit der Erkenntnis eines wirklichen Zusammenhanges der Dinge beweist. Noch in einem Punkte kommt das naive Denken Glanvills

der scharfsinnigen Kritik Humes sehr nahe. Glanvill sagt, daß wir die Naturerscheinungen nur in ihren Wirkungen erkennen, und daß wir die Ursachen dieser Wirkungen deduktiv erschließen. Dieses Schließen geschieht immer auf Grund eines beständigen Zusammenseins zweier Erscheinungen, die wir wiederholt gesehen oder getastet haben, und von welchen wir die eine für die Ursache der anderen halten. Nun sagt Glanvill, es sind die Sinne, die uns zwingen, diesen Schluß zu machen. Denn hätten sie uns nie gelehrt, daß die Art von Gegenständen, die wir Feuer nennen, mit der Art von Empfindungen, die wir Wärme nennen, in beständiger Begleitung stehen, so hätten wir nicht das erste für die Ursache der zweiten halten können. Aber diese angenommene Beziehung zwischen Feuer und Wärme entspricht deshalb nicht der Wirklichkeit, weil sie nicht anschaulich und unmittelbar aus den beiden Ereignissen selbst, sondern erst aus ihrer stetigen Wiederholung zu ersehen ist. Diese stetige Folge der beiden Ereignisse ist uns durch die Sinne[6]) gegeben. Daher sind die Sinne auch in diesem Falle als das falsche Kriterium der Erkenntnis anzusehen. Hier verläßt Glanvill die weitere Prüfung des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung, um sich wieder über die Unzulänglichkeit der sinnlichen Erkenntnis auszusprechen. Es ist für sein Denken bezeichnend, daß er ebenso unvollkommen in allen

[6]) Glanvill gebraucht in diesem Falle nicht das Wort „Erfahrung“. Er sagt nicht wie Hume, daß uns die Erfahrung über den beständigen Zusammenhang zweier Gegenstände belehrt, sondern daß wir durch die Sinne die stetige Folge zweier Ereignisse beobachten. Im Grunde genommen, sagen beide ein und dasselbe. Die Ausdrucksweise aber ist doch für das naive Denken Glanvills charakteristisch.

Fragen verfährt. Denn wo er dem Problem am nächsten kommt, da verzichtet er gerade auf jede weitere Untersuchung, um sich in andere Sachen einzulassen. Glanvill kann nie eine Aufgabe bis zum Ende durchdenken, um nach ihrer Lösung zu streben. Er berührt jede Frage nur in ihrer Allgemeinheit, ohne sie allseitig und gründlich zu durchforschen. Deshalb sind seine besten Gedanken nur Andeutungen einer oberflächlichen und einseitigen Untersuchung.

b. Humes Kausalitätskritik.

Der Schwerpunkt der Humeschen Lehre liegt in der Kausalitätskritik. Auch er selber betrachtet die Prüfung dieses Prinzips als das wichtigste und zugleich das neueste Problem seiner Philosophie. Er rühmt sich sogar, nicht ohne eine gewisse Berechtigung, zum ersten Male die Frage nach dem Wesen der Kausalität aufgeworfen zu haben (Treat., Part III, Sec. 14 und Enq., Sec. 4). Wenn er in bezug auf diese Frage ein Verdienst hat, so besteht es freilich mehr darin, daß er sie klar und deutlich aufgestellt hat, als daß er zu ihrer Beantwortung etwas Abschließendes beigebracht hätte.

Jede wissenschaftliche Erklärung ist eine kausale Erklärung, und etwas erklären, heißt, einen kausalen Zusammenhang finden. Die Kausalität ordnet unsere Perzeptionen, und ohne sie könnten wir nie in die Erlebnisse unseres Geistes eine Einsicht gewinnen; sie verbindet das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen und dem Vergangenen und macht daher den Prozess der Erfahrung aus. Jeder Erfahrungsschluß gründet sich auf das Prinzip der Kausalität. Oder, mit Humes Worten ausgedrückt: das Wesen aller Denkakte, die Tatsachen betreffen, gründet sich auf die Beziehung

von Ursache und Wirkung. Die Grundlage unserer Schlüsse und Denkakte in betreff dieser Beziehung ist die Erfahrung. Was ist die Grundlage aller Schlüsse aus der Erfahrung? (Enq. 4, Part II). In dieser Frage liegt das eigentliche Problem Humes.

Auch hier können wir uns nicht in eine ausführliche Darstellung einlassen. Wir wollen nur versuchen, das Ergebnis von Humes Kausalitätskritik so kurz und knapp wie möglich zusammenzufassen. — Die Kenntnis von Ursache und Wirkung ist durch reine Vernunfttätigkeit nicht zu erlangen; sie stammt aus der Erfahrung und hat daher keine Notwendigkeit. Die Erfahrung aber gibt uns keine Erklärung darüber, wie ein Vorgang den anderen erzeugt, und warum wir von dem Auftreten eines Gegenstandes auf einen anderen schließen. Das Prinzip der Kausalität kann in keinem Falle durch Erfahrung bewiesen werden, weil diese es vielmehr voraussetzt. Die gesetzmässige Verknüpfung ist nicht empirisch aufweisbar, nicht aus dem Inhalt des Wahrgenommenen zu ersehen. Ursache und Wirkung sind verschieden, also in Gedanken trennbar und nicht notwendig verbunden. Ihre Verbindung kann nicht a priori bewiesen werden, wenn ihre Trennbarkeit in Gedanken möglich ist. Die Kausalität ist demnach kein Prinzip des reinen Denkens, kein Begriff, sondern vielmehr eine Art von Gefühl. Dieses Gefühl oder diese innere Nötigung, vermöge deren wir kausal schließen, ist das Produkt der Gewohnheit. Der Kausalsatz gründet sich aber nicht bloß auf die Gewohnheit, sondern auch auf die Voraussetzung der Gleichartigkeit der Natur, auf die Regelmäßigkeit, welche die Erfahrung in den Naturvorgängen zeigt. Ohne eine Gleichartigkeit der Erscheinungen würden wir unmöglich zu dem Begriff der Ursache gelangen

können. Diese Beständigkeit also, die wir in dem natürlichen Verlauf der Dinge wahrnehmen, macht die objektive Seite des Kausalsatzes aus; die Gewohnheit ist die subjektive Seite und erklärt die Notwendigkeit der Beziehung von Ursache und Wirkung und die Schlüsse aus dieser Beziehung. Oder, anders ausgedrückt: das äußere Moment der Kausalität ist in der Koutignität und Sukzession, das innere Moment in der notwendigen Verknüpfung gegeben. Nur das erste existiert tatsächlich; das zweite wird hinzugedacht, als eine subjektive Nötigung der Gewohnheit. Objektiv läßt sich die Notwendigkeit nicht erklären. Auch das innere Wesen der Gewohnheit ist uns nicht bekannter.

c) Schlußfolgerungen.

Daß Glanvills Andeutungen in bezug auf die Kausalität mit der ausführlichen Kritik Humes in den wesentlichen Punkten übereinstimmen, ist in diesem Kapitel wiederholt hervorgehoben worden. Es bleiben hier noch die Schlußfolgerungen aus dieser Übereinstimmung zu ziehen und ihre Bedeutung für das Verhältnis zwischen den beiden Denkern hervorzuheben.

Jener Zug des systematischen und unsystematischen Denkens, der den Grundunterschied zwischen Glanvill und Hume ausmachte, tritt hier noch entschiedener und übersichtlicher als anderwärts zutage. Aus diesem Unterschied läßt sich die Tatsache erklären, daß die Kausalitätslehre beider Denker in ihren Ausführungen so verschieden sind. Glanvill berührt alle diejenigen Momente, die den Kern des Kausalproblems ausmachen, ohne eine ausführliche Begründung derselben zu entwickeln oder eine Lösung zu versuchen. Hume dagegen faßt die ganze Schwierig-

keit des Problems mit dem klarsten Bewußtsein auf, und nach einer allseitigen und ausführlichen Kritik versucht er die Lösung zu finden. Was Glanvill aus einem populären Grunde anzugreifen wußte, das greift Hume auf Grund einer wissenschaftlichen Beweisführung an. Was dort nur zufällig berührt wurde, wird hier mit Bewußtsein auseinandergesetzt und begründet. So steht auch hier dem populären und unkritischen das philosophische und kritische Denken gegenüber.

Der Kausalitätskritik Glanvills kommt historische Bedeutung zu, obwohl sie historisch nicht gewirkt hat. Denn von einem Einfluß auf Hume kann nicht die Rede sein. Jene Bedeutung besteht aber darin, daß die Kritik Glanvills, trotz aller Unvollkommenheiten, zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie, das Problem der Kausalität in denjenigen Punkten berührt, welche auf die Schwierigkeit der Lösung hinweisen[7].)

Wollte man in bezug auf die Kausalität irgendein Verhältnis zwischen Glanvill und Hume annehmen, so könnte dieses nur in einer Analogie gefunden werden. Die beiden Denker bedienten sich so entgegengesetzter

[7]) Auf die logische Unbegreiflichkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung hatten schon vorher die Okkasionalisten hingewiesen. Diese Schwierigkeiten bildeten auch für die späteren Skpetiker des Altertums (Ainesidemos, Sextus Empricus) einen Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen. In dem XI. Jahrh. hat Algazel (El Gazeli) behauptet, daß wir keine Anschauung über die Kausalität haben. Dazu W. Hamilton: „Lectures on Metaphysis", Vol. II, Lect. XXXIX, p. 389—390 (Ed. Mausel and Veitch, 1859) und E. Renan: „Averroes et l'Averroïsme" I, Ch. II, p. 74 (Paris 1852). Vgl. noch darüber A. Schmölders: „Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali", (Paris 1842), p. 228—234.

Beweisführungen, daß eine eigentliche Gegenüberstellung aller Einzelheiten ihrer Kausalitätskritik nicht möglich war. Nur die wesentlichen Gedanken ihrer Darstellungen ließen sich vergleichen und in ihrem gegenseitigen Verhältnis beurteilen. Auch in dieser Hinsicht war eine vollkommene Übereinstimmung nicht anzunehmen. Die gemeinsamen Gedanken besaßen auch hier, wegen ihrer verschiedenen Behandlung, mehr den Zug einer Ähnlichkeit, als den einer Übereinstimmung. Was aber hier in Betracht kam, war die Tatsache, daß die Kausalitätslehre Humes bereits zum Teil von Glanvill aufgestellt war. Die Frage, ob diese Vorgängerschaft auf eine Abhängigkeit Humes von Glanvill schließen läßt, kann deshalb nicht bejaht werden, weil Humes Gedanken eine zu ausführliche und selbständige Begründung besitzen im Vergleich mit Glanvills Andeutungen. Die Beantwortung der Frage, ob Hume die Schrift Glanvills kannte, wäre müßig, um einen direkten Einfluß anzunehmen. Denn die Form, in welcher die Darstellungen beider Denker erscheinen, ist so grundverschieden, daß sie einen Einfluß im eigentlichen Sinne des Wortes ausschließt. Die Kulturgeschichte hat übrigens nicht selten solche Fälle aufzuweisen[8]).

[8]) Wir brauchen bloß an die gleichzeitige Erfindung der Differentialrechnung durch Leibniz und Newton oder an die Kant-Laplacesche Theorie oder an die Entdeckung des Gesetzes der Erhaltung der Energie durch Joule, Meyer und Helmholtz zu erinnern. — Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Glanvill und Hume bietet uns die englische Philosophie mit Berkeley und Arthur Collier. Dieser war in seiner Schrift: „Clavis universalis“ (1713) unabhängig von Berkeley zu derselben Lehre von der Nichtexistenz oder Unmöglichkeit einer Außenwelt gelangt.

Viertes Kapitel:

Die Aufhebung des Skeptizismus.

An der Möglichkeit eines allgemeingültigen Wissens von Tatsachen haben sowohl Glanvill als Hume gezweifelt. Sie sind in ihren Ansichten über die Kausalität zu demselben skeptischen Resultat gelangt. Die Andeutungen Glanvills in bezug auf die Kausaliät lieferten neue Argumente für seine Skepsis, aber ohne diese Skepsis weiter zu entwickeln oder zu begründen. Denn sein Skeptizismus gegenüber der Wissenschaft war ihm von vornherein ausgemachte Wahrheit, und diese Form eines totalen Skeptizismus hatte sich schon in den ersten Zeilen seiner Hauptschrift gefunden. Daher ist Glanvills Kausalitätskritik nicht als derjenige Punkt seiner Lehre zu betrachten, aus dessen Konsequenzen sein Skeptizismus erst entstanden wäre. Anders verhält sich die Sache in dieser Hinsicht mit Hume. Der Skeptizismus dieses Denkers ist erst aus seiner Kausalitätskritik mit vollkommener Genauigkeit zu ersehen und zu erklären. Wenn die Grundlage der Erfahrung und der Wissenschaft, das Kausalprinzip, keine allgemeingültige Notwendigkeit besitzt, so können wir eine objektive Erfahrungserkenntnis nicht erlangen. Wenn das Wesen der Kausalität sich auf eine subjektive gewohnheitsmäßige Tendenz reduziert, so ist die wissenschaft-

liche kausale Auffassung der Wirklichkeit für eine illusorische Vorstellungsweise zu halten, und damit ist auch die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis der Wissenschaft verneint. Diese Konsequenzen von Humes Kausalitätskritik waren nicht zu vermeiden, und seine Gegner stützten ihre Widerlegungen auf sie.

Ihres Skeptizismus waren sowohl Glanvill als Hume sich bewußt, und beide haben versucht, jeder auf seinem eigenen Wege, ihn zu beseitigen und zu überwinden. Glanvill will mit den Skeptikern durchaus nicht verwechselt werden[1]): er war zu fromm und religiös gesinnt, um sich einen solchen Beinamen gefallen zu lassen; er war aber der Wissenschaft gegenüber nicht skeptisch genug, um die Religion, seine einzige wahre Wissenschaft, begründen zu können. Er hielt immer an dem Zuge seiner Zeit fest, an die Wissenschaft zu glauben, obwohl er ein allgemeingültiges Wissen stets verneint hatte. Er sah in der Religion die Lösung des Problems des Wissens, verstand es aber nicht, seiner religiösen Stimmung eine Begründung zu geben. — Hume hat die skeptischen Konsequenzen seiner Philosophie durch den Begriff Glaube (belief, Wirklichkeitsbewußtsein) zu beseitigen versucht. Er hat durch diese Lehre vom „belief“ nicht bloß sein Prinzip der Gewohnheit vervollständigt und ergänzt, sondern auch die skeptischen Ergebnisse seiner Erkenntniskritik in manchen Beziehungen aufgehoben. Dieses Verfahren ist so glücklich, daß es

[1]) In dem Anhang der „Sc. Scient.“, in der Verteidigung gegen Thomas Albius (White) hat Glanvill ausdrücklich versucht, den Verdacht eines völligen Skeptizismus von sich abzulehnen. Auch in den „Essays“ (1676): „Scepticism and Certainty“ (II) erklärt Glanvill, daß er nicht für einen Pyrrhonianer gehalten werden dürfe, da er an Religion und Wissenschaft glaube.

die skeptischen Konsequenzen seiner Lehre so weit beseitigt hat, wie es nur immer für Hume möglich war. — Auch in diesem Punkt sind die Begründungen beider Denker verschieden wie ihr Skeptizismus.

Glanvill war von einer religiösen Stimmung ausgegangen. Die Absicht seiner Hauptschrift war die Widerlegung der Wissenschaft und der dogmatischen Philosophien und die Bekämpfung ihrer stolzen Anmaßung der Religion gegenüber. Die Wahrheit der Religion muß auf Kosten der Wissenhaft bewiesen werden. Wenn das, was die Wissenschaft zu leisten vermag, kein eigentliches Wissen bildet, so ist die Religion als das einzige Gebiet unserer Erkenntnis erwiesen. Das ist der Schluß Glanvills. Er fragt nicht, wie sich die Religion rechtfertigen läßt; er nimmt nur ihre absolute Wahrheit als selbstverständlich an, ohne eine Begründung dafür zu entwickeln. In der Religion sieht Glanvill die wahre Wissenschaft und die Erlösung von der Qual seiner skeptischen Gedanken. Von der Wahrheit der Religion ist er überzeugt, und durch sie will er seinen Skeptizismus aufgehoben wissen. Diese Überzeugung taucht an jeder Stelle seiner Schriften auf und bildet den eigentlichen Beweggrund und Beweisgrund der „Scepsis Scientifica". Nur die Prinzipien der Religion und der Mathematik sind wahr, alle anderen Prinzipien sowohl der Wissenschaft als der Philosophie sind nur Hypothesen (Sc. Scient. Ch. XXIII, S. 145). Man kann daher in der Philosophie und Wissenschaft ein Skeptiker sein, ohne es in der Religion zu sein (Ibid., Ch. XXII, S. 139). Glanvill versucht aber trotz allen diesen Behauptungen, zwischen Philosophie, Wissenschaft und Religion zu vermitteln, indem er eine Art Versöhnung für möglich hält. Diese findet Glanvill in der freien und wirklichen Philosophie

(free and real Philosophy)[2]). Unter dieser Philosophie versteht er diejenige, welche uns von der Beschränktheit und der Unvollkommenheit unserer eigenen Natur überzeugt und uns vor den Vorurteilen der Erziehung oder vor der Täuschung unserer Sinne und Affekte schützt. Es ist die Philosophie, die uns die Bescheidenheit lehrt, in unseren Urteilen vorsichtig zu verfahren und uns nicht einzubilden, daß wir mehr wissen, als wir in der Tat zu wissen vermögen. Mit anderen Worten, es ist die Philosophie der „Scepsis Scientifica“ selbst, die uns Glanvill hier empfiehlt. Ein Fortschritt unserer Erkenntnis kann nur auf diesem Wege erreicht werden, indem wir die Grenzen unseres schwachen Intellektes anerkennnen, und indem wir uns nicht anmaßen, über diese Grenzen hinauszukommen. „Es ist der erste Schritt der Erkenntnis, zu wissen, daß wir sie brauchen“ (Essays I, S. 29)[3]). Die wirkliche und freie Philosophie ist die einzige, welche sich mit der Religion verträgt. Sie bildet das Band zwischen Glauben und Wissen. Der Glaube (belief) an unsere Vernunft ist nichts anderes als die Übung des reli-

[2]) „Plus Ultra: or, the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle“, Lond. 1668 (Ch. VIII, p. 52, und „The Conclusion“, p. 146).

[3]) „The most exercised Understandings are most conscious to their Imperfections; and he that is sensible of the frequent failings of his Judgment, will not lean with much trust, and assurance on that which hath so often deceived him, nor build the Castle of his intellectual Security in the Airs of Opinions: But on the other side, the shallow, unthinking Vulgar, are sure of all things, and bestrow their peremtory, full assent on every slight appearance. Knowledge is always modest and wary; but Ignorance is bold and presuming, as Aristotle hath observ'd of the confidence and swardness of Youth . . .“ (Essays I, p. 29.)

giösen Glaubens (faith), und dieser ist daher ein Akt der Vernunft. Denn kein Vernunftprinzip widerspricht einem Glaubensartikel (Essays V: „The Agreement of Reason and Religion")[4]). „Vernunft und Glaube (faith) sind im vollkommenen Einklang: der Mißklang ist in der Einbildungskraft" (Sc. Scient., Ch. XIII, S. 76[5]). In der Vereinigung der Religion mit der wirklichen und freien Philosophie ist die Beseitigung des Skeptizismus zu finden. Die freie Philosophie allein vermag jede Art des Dogmatismus zu zerstören, indem sie bescheiden und mit vollem Bewußtsein ihrer eigenen Unvollkommenheiten verfährt.

Hume hatte den Empirismus bis zum Ende durchdacht. Nach dieser konsequenten Durchführung des Empirismus hatte sich das Gebiet unseres Wissens als ein sehr beschränktes erwiesen. Von allen Wissenschaften war die reine Mathematik die einzige geblieben, welche von seiner Kritik nicht getroffen wurde. Hatte sich auf dem Wege des Denkens die Erkenntnis für unseren Philosophen als subjektiv und illusorisch erwiesen — denn die konsequente Durchführung seines reinen Empirismus gelangt auf diesem Wege zu ihren skeptischen Ergebnissen — so war ihm nun auf einem anderen Wege die Möglichkeit gegeben, ein Kriterium der Gewißheit zu finden. In der gewöhn-

[4]) Interessant hier zu vergleichen sind zwei kleine Schriften seines Freundes Boyle: „The Excellency of Theology, compared with Natural Philosophy" (Works, Lond. 1744, vol. III, p. 404—448) und „Some considerations about the Reconcileabness of Reason and Religion" (Ibid., p. 509—536).

[5]) Auch in seiner Schrift: „Philosophia Pia or a Discourse of the Religious temper and tendencies of the experimental Philosophy, which profest by the Royal Society" (Lond. 1671), versucht Glanvill zwischen Vernunft und Religion zu vermitteln. Für einen Deisten hat man ihn aber nie gehalten.

lichen, alltäglichen Erfahrung sah Hume dieses Kriterium. Sein Wirklichkeitssinn trieb ihn dazu, auch hier nach einem Lebensprinzip und nach einem Instinkt zu forschen, wie er die Gewohnheit als Prinzip des kausalen Schließens nahm. Auch hier gibt er der Erfahrung den Vorzug vor dem Denken. — Wenn unsere Erkenntnis in bezug auf Tatsachen kein eigentliches Wissen (knowledge) sein kann, so ist sie doch ein Glauben, eine Art Instinkt, der unserer Natur zukommt. Hume wollte das Wesen unserer Erfahrung tiefer begründen, indem er sie auf ein Prinzip der menschlichen Natur zurückführte. Der Instinkt geht immer der Vernunft voran; diese ist trügerisch und schwankend, jener sicher und beständig. In unserem gewöhnlichen Leben handeln wir nach den Gesetzen der Naturtriebe, nicht nach den Spekulationen der Vernunft. Der Glaube an das, was uns die Erfahrung liefert, ist nicht Sache der Überlegung, sondern des Gefühls. Wir können dieses Gefühl nicht los werden, weil es in uns liegt und unserer eigentlichen Natur zukommt. Der strengste Skeptiker vermag diesem Gefühl nicht zu entgehen. Die Erkenntnis ist nicht Wissen, sondern Glaube. Dieser Glaube wurzelt nicht in der Verstandstätigkeit, sondern in der Einbildungskraft. Aus dieser entsteht, durch die Wirkung der Gewohnheit, die Überzeugung und der Glaube an unsere Erfahrungserkenntnis.

Der Skeptizismus ist schließlich sowohl für Glanvill wie für Hume eine Unmöglichkeit: hier stimmen beide Denker überein. Jeder kommt aber aus verschiedenen Gründen zu der nämlichen Überzeugung. Glanvill konnte dem vollen Skeptizismus in bezug auf die Wissenschaft nicht zustimmen: er war ein Kind seiner Zeit und glaubte daher an die Fortschritte der

Wissenschaft. Er war aber zugleich eine religiöse Natur: das hatte ihn bestimmt, sich der Wissenschaft gegenüber skeptisch zu verhalten. Dieser religiösen Überzeugung wurde er sich jedoch nicht klar bewußt. Er dachte diesen Widerspruch dadurch zu beseitigen, daß er eine Vermittelung zwischen seiner Anhänglichkeit an die Wissenschaft und seinem unklaren religiösen Glauben versuchte. — Hume konnte nicht ein voller Skeptiker sein, weil er am Leben zu stark festhielt. Sein Wirklichkeitssinn vertrug sich nicht mit den Spekulationen des Denkens. Mit dem Begriff von belief will Hume keine Versöhnung zwischen Denken und Leben bezeichnen, im Gegenteil, er weist auf den offenbaren Widerspruch unserer Natur selbst hin. Der Vernunft steht der Instinkt, dem Denken das Leben gegenüber. Diese Gegensätze bildeten für sein Denken keinen Gegenstand innerer Unruhe, so daß er eine Versöhnung hätte versuchen wollen. Am Denken hat Hume gezweifelt, an das Leben hat er aber stets geglaubt. Mit seinem „Skeptizismus“ hat er sich nie unruhig gefühlt wie Glanvill. Dieser hatte sich weder das Wissen noch den Glauben zum Bewußtsein zu bringen vermocht, um sich für das eine oder das andere entscheiden zu können. Sein Denken hatte sich nichts klargemacht, und mußte sich daher schwankend verhalten. Die Schriften Glanvills enthalten diesen Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Wissenschaft. Im Grunde genommen war er schließlich immer geneigt, seiner religiösen Überzeugung zu folgen und dem Skeptizismus in der Wissenschaft zu huldigen. Durch äußere Verhältnisse bestimmt[6]), konnte er das Wissen nicht auf-

[6]) Er war ein Mitglied der neu gegründeten „Royal Society“, zu der die hervorragendsten Männer der positiven

geben. Sein Skeptizismus in bezug auf das theoretische Gebiet des menschlichen Wissens soll demnach nicht ad litteram genommen werden. Das sagt er uns so oft in seinen Schriften. Vielleicht ist diese Scheu, nicht einmal in der Wissenschaft als Skeptiker zu gelten, auf seine naiv-religiös gesinnte Natur zurückzuführen.

Wissenschaften in England gehörten. Seine „Sc. Scient." hatte er dieser Akademie gewidmet. Unter seinen besten Freunden war auch der Chemiker Boyle. — Glanvill wurde schließlich doch von seiner mystisch-religiösen Stimmung überwunden und gab sich dem Hexenglauben und den Spukgeschichten hin, wie namentlich die nach seinem Tode veröffentlichte Schrift zeigt: „Saducaeismus triumphatus." Schon im Jahre 1666 ließ er eine Schrift über die Existenz der Gespenster erscheinen: „Some Philosophical considerations touching the Being of Witches and Witchcraft." — In dieser Beziehung sind seine Briefe an Boyle hervorzuheben (gedruckt in den Boyle's Works, Lond. 1744, vol. V, p. 627—628).

Schlußbetrachtungen.

Sowohl Glanvill als Hume haben die Möglichkeit eines eigentlichen Wissens auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften verneint. Beide haben in dem Grundbegriff dieser Wissenschaften, in der Kausalität, den schwachen Punkt der Erkenntnis und zugleich einen Gegenstand der Untersuchung zu sehen gewußt. In diesen allgemeinen Ergebnissen liegt die Übereinstimmung des Skeptizismus beider Denker. Die Wege aber, auf welchen jeder zu diesem Resultat gelangt, sind ebenso grundverschieden wie ihr Denken und Verfahren überhaupt.

Glanvills Denken erscheint auch da naiv, wo es die schwierigsten Punkte eines Problems berührt, so daß der beste Teil seiner Lehre rein zufällig hervortritt, als ob das bewußte Denken darin keine Rolle spiele. So ist es der Fall mit seiner Kausalitätskritik. Seine Andeutungen in dieser Beziehung enthalten, wie wir gesehen haben, alle wesentlichen Gedanken, die den Kern von Humes Problem ausmachen, aber ohne eine wissenschaftliche Begründung. Er behandelt die Kausalität mit derselben Einseitigkeit wie jede andere Frage, ohne sich der in ihr enthaltenen Bedeutung bewußt zu sein. Der Grund, warum Glanvill auf den Gedanken kommt, die Kausalität zu untersuchen, ist darin zu finden, daß er diese Frage als ein neues Argument für seinen Skeptizis-

mus gebrauchen möchte[1]). Die Kausalität ist das Grundprinzip der Wissenschaft, und jede wissenschaftliche Erkenntnis von Erfahrungstatsachen beruht auf einer kausalen Erklärung. Wenn jenes Prinzip nicht wirklich und notwendig existiert, sondern nur vorausgesetzt wird, und wenn wir auf Grund des kausalen Schließens keine Einsicht in die Verhältnisse der Dinge zu gewinnen imstande sind, so ist damit die Unmöglichkeit der Wissenschaft und ihre eitle Anmaßung erwiesen.

Die Kausalität behandelt Hume mit philosophischer Allseitigkeit. Von ihrer Bedeutung für die Wissenschaft hat er das klarste Bewußtsein. Es ist ihm eine erkenntnistheoretische Aufgabe, nach ihrer Berechtigung zu fragen und nach ihrer Erklärung zu forschen. Das Resultat der Kritik ist negativ; die wesentlichen Punkte ihrer Beweisführung sind dieselben wie bei Glanvill: in diesem Sinne kann man eine Übereinstimmung zwischen beiden Denkern

[1]) Es ist unrichtig, zu meinen, daß die Kausalität für Glanvill den Schwerpunkt seiner Hauptschrift bildete, wie D. Stewart bemerkt: „With respect to the „Sc. Scient.“, it deserves to be noticed, that the doctrine maintained in it concerning physical causes and effects does not occour in the form of a detached observation, of the value of which the author might not have been fully aware, but is the very basis of the general argument running through all his discussions.“ (Dissert., Part First, Ch. II, p. 84, Note.) — In der „Sc. Scient.“ wird die Kausalitätsfrage eigentlich nur in einem Kapitel behandelt, und hier auch nur sporadisch, wie oben gezeigt wurde. In demselben Sinne sind die Andeutungen in bezug anf die Kausalität in „Vanity of Dogmatizing“ und in den „Essays“ zu finden. In dieser letzten Schrift finden sich Wiederholungen aus der „Sc. Scient.“, nur mit dem Unterschiede, daß sie in den „Essays“ durch Beispiele erläutert werden. Die anderen Schriften beschäftigen sich mit anderen Gedanken, bilden aber, quantitativ betrachtet, den bedeutendsten Teil von Glanvills schriftstellerischer Tätigkeit.

annehmen. Die scharfsinnige Kritik aber, mit welcher Hume das Problem behandelt, hat mit den Andeutungen Glanvills wenig gemeinsam. Was hier nur berührt wurde, wird dort ausführlich begründet und bewiesen. Glanvill faßt die Schwierigkeit des Problems nicht deutlich genug auf, um eine Lösung zu versuchen. Hume dagegen betrachtet die Kausalität von einem höheren Gesichtspunkte aus und ist sich ihrer Wichtigkeit zu wohl bewußt, um sie oberflächlich zu behandeln. Nachdem er alle Momente des Problems eingehend geprüft hat, versucht er eine Lösung zu geben. Ob diese Lösung richtig ist, bleibt dahingestellt. Nur die Tatsache, daß er das Problem bis zum Ende durchdachte und eine Lösung zu finden wußte, kommt hier in Betracht. Denn an diesem Unterschied der Behandlung ist der Unterschied zwischen Glanvill und Hume am einfachsten zu erkennen. Der Skeptizismus beider Denker verhält sich ebenso gegeneinander und ist aus jenem Unterschied des Verfahrens in demselben Sinne zu erklären. Wie das Prinzip der Kausalität von dem einen nur berührt, von dem anderen aber eingehend untersucht wird, so wird der Skeptizismus von dem einen nur behauptet, von dem anderen dagegen begründet. Glanvill versucht seine Skepsis durch einen unklaren Begriff, durch die „freie Philosophie", die sich allein mit der Religion verträgt, zu beseitigen. Es steckt in diesem Begriffe dieselbe Unbestimmtheit wie in allen seinen Gedanken. Hume dagegen versucht, den Skeptizismus seiner Lehre durch einen klaren Begriff, durch das Wirklichkeitsbewußtsein (belief), aufzuheben. Beide besitzen in diesem Punkte den gemeinsamen Zug, daß sie im Grunde genommen nicht skeptisch genug sind. Glanvill konnte nicht ein voller Skeptiker sein, weil er zu religiös und

fromm gesinnt war. Und wenn er in der Wissenschaft einem dogmatischen und absoluten Skeptizismus huldigte, so tat er das auf Grund seiner religiösen Stimmung. Die Bekämpfung der Wissenschaft war ihm nur ein Mittel und ein Argument für die Religion Hume konnte nicht ein Skeptiker in dem eigentlichen Sinne des Wortes sein, weil er einen zu starken Wirklichkeitssinn besaß. War er in der Prüfung der Erkenntnis zum Skeptizismus gelangt, so wußte er in seiner Lehre vom Glauben das unmittelbare, natürliche Vertrauen der Menschen zu den unbeweisbaren, aber auch keines Beweises bedürftigen Tatsachen zu rechtfertigen. Auf dem Wege des theoretischen Denkens erweist sich das Gebiet unseres Wissens als sehr beschränkt. Auf dem Wege des praktischen, gewöhnlichen und instinktiven Denkens erweist sich unser Glaube als ein breites und sicheres Gebiet der Erkenntnis. Im Denken sind wir fast immer Skeptiker, im Leben sind wir stets Gläubige. Als Philosophen denken wir als Skeptiker, als Menschen handeln wir als Gläubige. Man kann in der Philosophie skeptisch sein, ohne es im Leben zu sein, sagt Hume. Man kann in der Wissenschaft skeptisch sein, ohne es in der Religion zu sein, sagt Glanvill. Hierin besteht die Ähnlichkeit und zugleich der Unterschied zwischen dem Skeptizismus beider Denker.

Die Aufgabe dieser Abhandlung war hauptsächlich, zu untersuchen, ob Glanvill und Hume in historischem Verhältnis zueinander stehen, wie man bisher annahm. Diese Ansicht, die auf eine ungenaue Kenntnis von Glanvills Schriften zurückzuführen ist, hat sich als unhaltbar erwiesen. Diejenigen Stellen, wo Glanvill mit Hume am meisten übereinstimmt, enthalten zwar die wesentlichen Argumente der Kausalitätslehre, aber mehr sporadisch als in voll-

ständiger systematischer Ausbildung und ohne eine gemeinsame Form in der Ausführung. Nicht bloß die Behandlung und das Verfahren, sondern auch die Veranlassung zu dieser Frage nach der kausalen Erklärung der Wissenschaft ist bei beiden grundverschieden, was wohl beachtet werden muß. Als Vorgänger Humes darf Glanvill daher nicht betrachtet werden. Die Frage, ob der schottische Philosoph die Schriften Glanvills kannte, kann nicht mit Bestimmtheit verneint werden. Denn jene Stelle aus den „Essays“ Glanvills besaß, wie wir gesehen haben, eine gewisse Übereinstimmung mit einer Stelle aus Humes Hauptwerk, indem das Beispiel von dem Feuer und der Wärme im Treatise zu finden war, nur mit dem Unterschiede, daß hier das Wort „Flamme“ anstatt „Feuer“ gebraucht wurde[2]).

Nur für die Geschichte der Philosophie überhaupt kommt Glanvills Leistung in Betracht. Seine Andeutungen in bezug auf die Kausalität haben eine historische Bedeutung, insofern sie die wesentlichen Punkte von Humes Problem, obwohl in unsystematischer Ausbildung, mit vollkommener Deutlichkeit enthalten. Diese Priorität allein, in ihrer sachlichen Bedeutung, muß in Betracht gezogen werden, wenn man Glanvill als „Vorgänger“ Humes bezeichnen will.

[2]) Auf diese übereinstimmende Stelle hat niemand aufmerksam gemacht. Dugald Stewart scheint die „Essays“ Glanvills nicht gekannt zu haben, denn sonst hätte er sich hierauf bezogen, um Humes „Vorgänger“ genauer zu kennzeichnen. Es ist vielleicht nicht uninteressant, hier auf eine andre Stelle bei Hume hinzuweisen. Das in seinem Enquiry sich vorfindende Beispiel mit der Billardkugel ist aus Malebranche entnommen: Enq., Sec. 4, Part. I, und „De la Recherche de la Vérité“, Livre VI, ch. III, Tome second. — Vgl. dazu W. Hamilton: „Lectures on Metaphysics“, vol. II (Lond. 1859), Lect. XXXIX, S. 390.

Anmerkungen.

I.

Die Schriften Glanvills sind, ihrer chronologischen Reihe nach, die folgenden:

„The Vanity of Dogmatizing or Confidence in Opinions manifested in a Discourse of the Shortness and Uncertainty of our Knowledge, and its causes with some Reflexions on Peripateticism, and an apology for Philosophy", London 1661.

„Lux Orientalis; or an enquiry into the Opinion of the Eastern Sages concerning the Prae-Existence of Souls", 1662. (Im Jahre 1682 wieder gedruckt.)

„Scepsis Scientifica, or Confest Ignorance the way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and confident Opinion, with a Reply to the Exceptions of the learned Thomas Albius, etc. 66, Lond. 1665.

„Some Philosophical considerations touching the Being of Witches and Witchcraft", Lond. 1666 (1667 u. 1668 wieder gedruckt).

„A Blow at Modern Sadducism in some philosophical Considerations about Witchcraft. And the relation of the famed disturbance at the House of M. Mompesson", Lond. 1668. (Wieder gedruckt, mit Zusätzen, in „Saducismus".)

„Plus Ultra, or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle, etc.", Lond. 1668.

„*Λογου Θρησκεια* or a Seasonable Recommendation and Defence of Reason in the Affairs of Religion against Infidelity", Lond. 1670.

„The Way of Happiness in its Difficulties and Encouragements: cleared from many popular and dangerous Mistakes", Lond. 1670. (Wieder gedruckt in: „Sermons, Discourses and Remains", 1681.)

A Prefaratory Answer to Mr. Henry Stubbe, the Doctor of Warwick, wherein the Malignity, Hypocrisy, and Falshood of his Temper, Pretencies and Reports, & c. in his Animadversions on Plus Ultra, are discovered", Lond. 1671.

„Philosophia Pia or a Discourse of the Religions temper and tendencies of the experimental Philosophy, which is profest by the Royal Society", Lond. 1671.

„A Further Descovery of M. Stubbe in a brief reply to his last Pamphlet against J. G.", Lond. 1671.

„An earnest Invitation to the Lord's Supper", Lond. 1673.

„Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion", Lond. 1676.

„Seasonable Reflections and Discourses to the Conviction and Cure of the Scoffing and Infidelity of a Degenerate age", Lond. 1678.

„An Essay concerning Preaching: Written for the Direction of a young Divine; and useful also for the people in order to Profitable Hearing. — A Seasonable Defence of Preaching and the Plain Way of it", Lond. 1678.

Nach seinem Tode sind die folgenden Schriften erschienen:

„Saducismus Triumphatus, or Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions. In two Parts. The First treating of their Possibility, the Second of their Real Existence", Lond. 1681, und wieder gedruckt: 1683, 1689, 1700 und 1726. — Eine deutsche Übersetzung ist im Jahre 1701 (Hamburg) erschienen.

„The Zealous and Impartial Protestant, shewing some great but less heeded Dangers of Popery, in Order to Thorough and Effectual Security against it in a Letter to a Member of Parliment", Lond. 1681.

„Lux Orientalis (reprinted in Two Choice and Useful Treatises, The one Lux Orientalis . . . The other a Discourse of Truth . . . by Dr. Rust)". 1682.

Dazu vgl.: Anthony a Wood: „Athenae Oxonienses". Ed. Bliss, Lond. 1817, vol. III, p. 1247—1252; Ferris Greenslet: „Joseph Glanvill", New York 1900, Appendix p. 223—226.

Alle Schriften Glanvills sind kurzen Inhaltes, die meisten als Broschüre erschienen. Inhaltlich sind die späteren fast Wiederholungen der ersten Hauptschriften.

II.

a) Über Glanvill haben in der englischen philosophischen Literatur gehandelt:

Dugald Stewart, in den schon erwähnten „Dissertations" (The Collected Works, ed. by Sir W. Hamilton, Edinb. 1854),

vol. I, Part I, Ch. II, in einer Note S. 84 in bezug auf die Kausalität und S. 127 in bezug auf die Lehre von primären und sekundären Qualitäten: „The important observations of Descartes upon this subject, made their way into England very soon after his death. They are illustrated at et considerable length, and with great ingenuity, by Glanvill, in his Scepsis Scientifica, published about thirteen years before Malebranche's Search after Truth". Die Stelle, auf die sich D. Stewart bezieht, ist die folgende: Ch. XII, S. 63: „. . . Thus the different effects, which fire and water, have on us, which we call heat and cold, result from the so differing configuration and agitation of their Particles; and not from, I know not what Chimerical beings, supposed to inhere in the objects, their cause, and thence to be propagated by many petty imaginary productions to the seat of Sense. So that what we term heat and cold, and other qualities, are not properly according to Philosophical rigour in the Bodies, their Efficients: but are rather Names expressing our passions; and therefore not strictly attributable to any thing without us, but by extrinsick denominations, as Vision to the Wall." Glanvill mag diese Lehre auch aus Galilei entnommen haben, da er mit diesem, wie seine Schriften zeigen, vertraut genug war. Die Lehre von primären und sekundären Eigenschaften ist, wie bekannt, schon bei Demokrit zu finden, und Galilei hat sie in „Saggiatore" erneuert, worauf P. Natorp hingewiesen hat („Galilei als Philosoph" — Philos. Monatshefte, XVIII, 1882, S. 222). Wahrscheinlicher ist es, daß Glanvill auch Hobbes die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen verdankt, da dieser sie gleichzeitig mit Descartes ausgesprochen hatte, wie G. H. Lewes bemerkt: History of Philos., 3rd ed. 1867, S. 229.

Ferner vgl. über Glanvill: H. Hallam in seinem ausführlichen Werke: „Introduction to the Literature of Europe, in the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries", Lond. 1837—1839, vol. IV, ch. II, S. 180, Ch. III, S. 183—184 u. S. 263—269. In bezug auf den Stil Glanvills, urteilt Hallam: „The style is eminently spirited and eloquent; a little too figurative like that of Locke, but less blameably, because Glanvill is rather destroying than building up" (ibid. S. 267). Es ist merkwürdig, daß Hallam, der die „Sc. Scient." kennt und sich über sie ausspricht, die Andeutungen Glanvills in bezug auf die Kausalität nicht erwähnt.

R. Blakey in seiner „History of the Philosophy of Mind", Lond. 1850, vol. II, S. 307—314, u. vol. III, in einer Note, S. 136, zitiert die Stelle aus „Sc. Scient." in bezug auf die Kausalität.

G. H. Lewes bemerkt: „I know not whether Hume ever read Glanvill's Scepsis Scientifica. The title was one to attract him. At any rate, Glanvill had clearly enough stated Humes theory . . ." (The History of Philos., Third ed. Lond. 1867, vol. II, p. 317).

W. E. H. Lecky hat von Glanvill die Lehre von Gespenstern und Geistererscheinungen ausführlich behandelt In bezug auf die Kausalität erwähnt er ihn nicht („History of the Rise and Influence of the spirit of Rationalism in Europe", second. ed. Lond. 1865, vol. I, ch. I, p. 120—128, vol. II, ch. IV, p. 88). — John Tulloch behandelt Glanvill, von demselben Standpunkte aus. „Nothing can be more singular than this combination of credulity and love of free inquiry in Glanvill. It is not merely, as in Cudworth or others, the fact of the belief in Witchcraft lying alongside other traditionary beliefs, in a mind otherwise of great power and rationality. This is perfectly conceivable. But it is the case of an acute, lively intellect, whose whole natural activity seems developed in the defence of scepticism, embrancing equally the defence of witchcraft, with a sort of fanaticism. He makes the same vigorous and intrepid fight for witches and for the Royal Society" („Rational Theology and Christian Philosophy in England in the seventeenth century", Edinburgh and London 1872, vol. II, VI, p. 449).

Auch bei R. Garnett: „The Age of Dryden", Lond. 1897, ch. VIII, S. 166 ist Glanvill erwähnt.

In der neuesten Zeit hat Ferris Greenslet vom literarischen Standpunkt eine ausführliche Monographie über Glanvill mit genauer Kenntnis geschrieben („J. Glanvill" A study in english thought and letters of the seventeenth century, New-York 1900). Diese Schrift enthält eingehende biographische Daten. Das VII. Kapitel: „Glanvill as a Man of Letters" (S. 177—221) ist besonders hervorzuheben.

b) In der deutschen philosophischen Literatur sind außer den in der „Einleitung" erwähnten Lehrbüchern von Brucker und Buhle noch die folgenden Schriften zu nennen:

W. G. Tennemann: „Gesch. der Philos.“ Bd. X, Leipzig 1817, S. 531—533.

J. Ed. Erdmann: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neuern Philos.“ Bd. I, Abt. I, Riga u. Dorpat 1834, § 13, S. 109—112. (Auch in dem „Grundriß“, herausg. von Benno Erdmann, 1896, IV. Aufl., Bd. II, § 277.)

J. Fr. Fries: „Gesch. der Philos.“ II. Bd., § 170, S. 411. Halle 1840.

H. Ritter: „Gesch. der neuern Philos.“ Dritter Teil. (Gesch. d. Philos. Bd. XI), Hamburg 1852, S. 443—445.

Ferner vgl. Überweg-Heintze: „Grundriß d. Gesch. d. Philos.“ III[10], Berlin 1907, S. 85, W. Windelband: „Gesch. d. neuern Philos.“ Bd. I[4], Leipzig 1907, S. 333—334 (auch in dem Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.), R. Falkenberg: „Gesch. d. neuern Philos.“ VI. Aufl. 1908, S. 203, H. Höffding: „Gesch. d. neuern Philos.“, Leipzig 1896, Bd. I, S. 276 u. f., A. Stöckl: „Gesch. d. neuern Philos.“ Mainz 1883, Bd. I, S. 198.

c) In der französischen philosophischen Literatur sind über Glanvill die folgenden Schriften zu erwähnen:

Degérando: „Histoire comparée des Systèmes de Philosophie“ IIme Partie, Paris 1847, vol. 3, ch. XVIII, S. 181—185.

Charles de Rémusat: „Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke“, Paris 1875, vol. II, ch. XI, S. 184—201.

Lebenslauf.

Ich, Nicolaus Petrescu, bin am 12. Juni 1886 zu Bukarest in Rumänien geboren. Nach achtjährigem Besuch eines Lyceums (klassischen Gymnasiums) habe ich am 1. Juli 1906 das Abiturium abgelegt. Nachdem ich in England meine philosophischen Studien begonnen hatte, ließ ich mich 1907 an der Universität zu Berlin (Philosophische Fakultät) immatrikulieren, wo ich bis zum Wintersemester 1910 blieb, mit dem ich mein Studium abschloß.

Meinen Lehrern in Berlin, den Herren Paulsen †, Thiele †, Riehl, Stumpf, Erdmann, bin ich zu bleibendem Danke verpflichtet. Auch Herrn Professor Erhardt in Rostock möchte ich für das freundliche Interesse an meiner Arbeit meinen aufrichtigen Dank sagen.

Fast das gesamte Material zu meiner Arbeit habe ich der Bibliothek des British Museum in London entnommen. Es ist mir eine angenehme Pflicht, der Verwaltung dieser Bibliothek für das mir bewiesene liebenswürdige Entgegenkommen an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank abzustatten.

Das Examen fand am 25. November 1911 statt.